Polem. 2412 k

<36633528620019

<36633528620019

ek

Polem. 2412 1/2

Die

Grundveste der Lutherischen Kirchenlehre und Friedenspraxis.

Streitschrift

wider

D. K. H. Sack in Bonn

und

D. F. C. Baur in Tübingen.

Zugleich eine nothwendige Beilage zu der Schrift:
„Reformation, Lutherthum und Union,“

von dem Verfasser derselben,

D. A. G. Rudelbach.

Leipzig,
Verlag von Bernh. Tauchnitz jun.
1840.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalts-Anzeige.

Seite.

I. Einleitung und Erörterung des Standpunktes für das Folgende . 1
II. Was ist von der Friedenserbietung der neuesten Union überhaupt zu halten? Sollen die Glaubensväter Mitzeugen und Mitrichter unseres Kampfes seyn, oder nicht? 4
III. Noch ein Wort über den Plan der in Frage stehenden Schrift. Wiederholte Bemerkungen über das stürmische Treiben, als den ausgeprägten Charakter der Schweizer-Reformation in ihrem Anfange 7
IV. Erneuerte Erwägung der principiellen Differenzen zwischen der Lutherischen und Reformirten Kirche. Die erste, über die Bedeutung und Macht des Wortes Gottes. Beweis, daß die zum Grunde liegende Betrachtung auch bei spätern Reformirten Lehrern (Calvin, Beza u. a.) sich findet 11
V. Die zweite principielle Differenz. Der falsche Spiritualismus im Gegensatz zur Anerkennung des Moments des Leiblichen in der Offenbarung und Oekonomie Gottes 18
VI. Die dritte principielle Differenz. Das Verhältniß der Schrift zur Glaubensregel 21
VII. D. Sacks Darstellung des Reformirten Princips geprüft . . 27
VIII. Ob das gute Princip der Lutherischen Kirche, wie behauptet wird, eine Gefahr ihres Verfalls herbeigeführt habe? Zeugnisse von Chr. Lyser, Jo. Saubert, Jo. Gerhard, Jo. Mayfart, Jo. Val. Andreä, Ph. Jac. Spener, Heinr. Müller 30
IX. Symmikta zum sechsten Capitel der betreffenden Schrift . 39
X. D. Sacks Darstellung der Calvinischen Sacramentstheorie geprüft 43
XI. War denn Calvins Theorie wirklich ein Neues in der Reformirten Kirche, oder ist sie nicht vielmehr wurzelhaft schon in Zwingli und Oekolampad enthalten? 45
XII. Ueber die Stellung und Bedeutung der Analogie in der Calvinischen Sacramentstheorie 46
XIII. Ueber das Verhältniß des Allgemeinen zum Concreten in Calvins Theorie. Luther beantwortet die Frage, warum denn das Geheiß-Wort hinzutreten müsse zum Wesen des Sacraments 47
XIV. Calvins Lehre von der Taufe nochmals ins Licht gestellt . . 49
XV. Es wird bewiesen, daß allerdings Calvin unter „Fleisch und Blut Christi" (das wir im Abendmahle empfangen) nicht anders als „die Substanz seiner Erlösungsthätigkeit und Wohlthaten" verstanden habe 52
XVI. Der Calvinische Lehrsatz: „Fides sumentis est anima sacramenti" aufs neue beleuchtet 56
XVII. Die kirchliche Lehre von der Consecration stehet fest trotz D. Sacks Einrede 58

Seite.

XVIII. In der That hat die Calvinische Prädestinationstheorie die Darstellung der Heilslehren im Reformirten kirchlichen Systeme inficirt. Ob wirklich in der Lutherischen Theorie noch ein schlimmer Prädestinatianischer Rest wahrzunehmen sey? 61

XIX. Darf das Bekenntniß eine theologische Prüfung scheuen? Ein Wort über die Anglikanische Kirche 63

XX. Die Lehre von der realen communicatio idiomatum in ihrer vollen Wichtigkeit aufs neue bezeugt. Stiller Sieg der Wahrheit über einzelne Reformirte Lehrer selbst. Die 48ste Frage des Heidelberger Katechismus der Hebel aller spätern Lehrbestimmungen über den fraglichen Punkt in dieser Kirche 65

XXI. Soll das Zürcher Volk in seinem Aufstande 1839 wirklich gegen mich, und „das Häuflein separatistischer (Lutherischer) Laien" wirklich für D. Sack zeugen? Warum die Wittenberger Concordie so hoch gestellt wird? Einige Worte über Bucers Verfahren und über Plancks Geschichtschreibung 69

XXII. Ueber die Mittel zur wahren Union. Werden die christlichen Elemente und Grundlagen in der Reformirten Kirche verkannt, werden die Lehrer derselben auch in dem, was sie recht und schriftmäßig lehren, verworfen, weil man die Irrthümer in einzelnen Punkten aufdeckt? 74

XXIII. Ausführliche historische Erörterung der Frage, auf welcher Grundlage die neue deutsche Union wesentlich ruhe, mit Zurückgehen auf den Anfang des 18ten Jahrhunderts . . . 77

XXIV. Gewissenhafte Erwägung der von F. G. Sack gethanen Vorschläge zur Union. Noch ein Wort über den Schleiermacher'schen Standpunkt und über den Charakter der Synodalverhandlungen in Preußen bis 1821 83

XXV. In welchem Zusammenhange Union und Agende stehen nach dem Zeugnisse der Geschichte. Aussichten in die Zukunft . . 88

XXVI. Der Angriff D. Baurs charakterisirt 91

XXVII. Sieben Stellen von Tertullian, gegen die Baur'sche Misdeutung vindicirt, nämlich: adv. Marcion. lib. IV, c. 39. 40. lib. III, c. 19. lib. I, c. 14. de anima, c. 17, de oratione, c. 6, de resurrect. carnis, c. 8, de pudicit., c. 9. 93

XXVIII. Das Lutherische Schriftprincip in seiner wahren Bedeutung wird durch die Annahme unserer Kirche von vollkommener Bekenntniß-Einigkeit mit der ältesten Apostolischen und der wahren Kirche durch alle Zeiten (testimonium purioris ecclesiae) keineswegs beeinträchtigt. Luther vindicirt gegen die Pseudo-Lutheraner 106

XXIX. Der Baur'sche (Hegelsche) Begriff der Dogmengeschichte in seiner Nichtigkeit und Unwahrheit gezeigt. Schluß-Zeugniß von der Friedenspraxis unserer Kirche und ihrem, obwohl misgönnten, doch offenbaren Siege 109

I. Unter den vielen trüben und verworrenen Erscheinungen des Tages auf theologischem Gebiete sollte doch wohl auch der klare Gegensatz zu denselben, das feste Beharren auf einem gewissen kirchlichen Grunde, der wahrlich nicht erst von gestern her ist, um so eher Anerkennung und Platz erwarten dürfen, je mehr eine entsprechende That im unermüdlichen, von aller Leidenschaft und Persönlichkeit freiem, Zeugnisse diese Grundstimmung versiegelt. Allein die herrschende Richtung in der deutschen Theologie, wenigstens nach einer Seite hin, will dieses nicht zugeben; es soll das Bekenntniß nur eben so viel Raum einnehmen, als man ihm gönnen will, sonst aber eine jede Expansion und Contraction sich gefallen lassen; es soll gestäupt werden, und doch sich nicht verantworten; es sollen die Kinder ihres Erbes beraubt werden, und kein Verwegener darf sich erheben, der sie wenigstens auf den unschätzbaren Werth desselben aufmerksam machte. Ich sage nicht, daß diese Zumuthungen überall von der Union der Lutherischen Kirche gemacht worden; (obgleich seit 1817 von jener Seite nichts gewöhnlicher als die Behauptung sich vernehmen läßt, alle, die es mit dem Evangelio wohl meinen und ihre Zeit begriffen haben, müssen eben damit auch der in Deutschland seitdem sporadisch eingeführten Union ihre Stimme geben) aber daß sie noch in allem Ernste gemacht werden, das sieht man auch unter andern aus der großen Entrüstung, womit Dr. Sack in Bonn über die von mir 1838 herausgegebene Schrift: „Reformation, Lutherthum und Union" hergefallen ist [1]), eine Entrüstung, die den sonst friedsamen und sanften Mann so aus den Schranken aller Mäßigung getrieben hat, daß selbst in den wehmuthsvollen Worten, womit er vom Verfasser des genannten

1) Der Angriff, der hier beantwortet werden soll, ist enthalten, unter dem Titel: „Prüfung der Schrift: Reformation, Lutherthum und Union, von Dr. K. H. Sack", in der Evangelischen Kirchenzeitung, August 1839, Nr. 62—66. und September 1839, Nr. 73—75. Wir citiren in dem Folgenden überall nach den Seitenzahlen der genannten Zeitung.

Buches Abschied nimmt, diese Stimmung keineswegs verklungen ist. Stände ich allein, so daß es blos um meine Ruhe und Ehre sich handelte, hätte ich mein Wort nicht verpfändet, bände mich kein heiliger Eid, läge mein Gewissen nicht mit steter Mahnung mir an, daß auch auf die Schwachen im Glauben geachtet werden solle, damit sie nicht verwirrt werden, wüßte ich nicht, wie so manche, zum gründlichen Lesen träge und zum tiefen Verstehen noch träger, es in der Regel bei dem bewenden lassen, was zuletzt gesagt ist, so daß wenigstens ein Stachel davon hie und da in den Herzen haftet, wovon die Schwächung des Wahrheitsgefühles eine unausbleibliche Folge ist — in der That, ich würde zu diesem Angriffe geschwiegen haben, dem Herrn die kleine Schmach mit dem Trotz des Herzens, den er noch zu beugen hat, zu Füßen gelegt, und ihm, dem allmächtigen Helfer, der seinem Israel Gutes und Heil auch ohne unser schwaches Zeugniß angedeihen lassen will, alles Uebrige befohlen haben. Denn es ist gewiß, daß aus allen vereinzelten Kämpfen, wo man nicht dem Zeugnisse eine große, fortgehende Unterlage geben kann, für die Kirche weniger gewonnen wird, als durch das stille Flehen derer, die mit dem Psalmisten seufzen: „Du wollest Dich aufmachen, und über Zion erbarmen; denn Deine Knechte wollten gerne, daß sie gebaut würde, und sähen gerne, daß ihre Steine und Kalk zugerichtet würden!" (Ps. 102, 13. 14.) Allein es ist sein Wort, das uns laut zuruft, wir sollen bereit seyn allezeit zur Verantwortung jedermann, der Grund der Hoffnung fordert, die in uns ist (1. Petr. 3, 15.); und ob diese Forderung nun gestellt werde von Freund oder Feind, den Grund muß doch der Herr tragen, der uns das Wort geboten hat, der auch unsere Seele in seinen Händen trägt. Ihm also, dem treuen Schöpfer in guten Werken, sey auch dieses wiederholte Zeugniß vom ewigen Grunde unseres Christenthums-Bekenntnisses zu seines Namens Ehre, zum Heil seiner Kirche befohlen!

Aber wie wollen wir die Waffen anlegen, und welche Waffen wollen wir in den Kampf mitbringen, wo zunächst gezeugt werden soll wider einen Mann, den Deutschland sonst achtet als Vertreter des Christenthums in unsern Tagen, der öfters gute und gewichtige Worte gesprochen hat, der nun selbst im Namen des Evangeliums, der Bruderliebe, des unbestechlichen Wahrheitssinnes, uns als Zerstörer dieses Heiligthums laut anklagt! Ja stünden wir auf dem lockern Grunde der menschlich guten Meinung, hätten wir nicht ein

Wort vor uns und über uns, das uns eben so sehr beugt als erhebt, wäre mit dem Stoff des Bekenntnisses selbst nicht auch die Art und Weise, mit der Kraft desselben nicht auch der Geist des Zeugnisses uns gegeben, hätten wir blos für unsere Lehre, Ansicht oder Ausführung zu streiten, und nicht für die gemeinsame köstliche Beilage, welche uns, so wie allen treuen Bekennern gegeben ist, zu bewahren — dann wäre die Antwort wohl schwer, und die Wahl noch schwerer. Es würde ein unfruchtbarer und unerquicklicher Kampf zwischen zwei Schriftgelehrten seyn, der, wohin der Sieg auch sich neigte, doch weder Ehre, noch Vortheil brächte, am allerwenigsten aber uns zur Erwartung des ewigen Kranzes berechtigte, der, nach der Schrift, dem Einen hingelegt ist, welcher treu kämpfte. Und die Gemeine Christi würde bei solchen Luftstreichen nicht nur theilnahmlos seyn und ohne Gewinn ausgehen, sondern die innere Zerrissenheit käme mit dem äußeren Jammer nur noch immer mehr zu Tage. Nun aber ist es geständlich (wie sehr auch die Freunde der neudeutschen Union es zu verbergen streben, und gleich jenen in ältern Tagen von dem nothwendigen Hausfrieden reden, wo keine gründliche Einigkeit des Geistes, und also auch kein Band des Friedens ist) eine Sache vom höchsten praktischen Interesse, um welche es sich handelt, eine Sache, die wir nicht erst gemacht, sondern empfangen haben, die nicht wir beleben, sondern die uns beleben soll, die mit dem Herzblut der Gemeine aufs innigste verwachsen ist, die, wenn sie auch tausendmal irdisch unterliegt, doch himmlisch gekrönt werden muß. Es ist die Sache des wahren Bekenntnisses, die keines Streiters bedarf, wenn der Herr sich aufmacht, sein Volk zu erlösen, und die doch nimmer die Streiter verschmähte, weil der Herr sie selbst aus Gnaden mit in den Kampf nimmt, ja sie also ausrüstet, daß sie, als die Unbekannten, doch bekannt sind, als die Sterbenden, und siehe, sie leben, als die Gezüchtigten, und doch nicht getödtet. Das ist unsere Hoffnung und unsere Aussicht auch bei diesem Kampfe, daß wir die Salbung haben, die uns nothwendig alles wissen lassen muß, was zur Seligkeit noth ist, und daß wir bei Vertheidigung dieser Wahrheit nimmer fehlen können, wenn wir nur einfältiglich am Worte festhalten.

Es liegt schon in dem Vorhergehenden, daß wir auf alles Rücksicht zu nehmen gedrungen sind, was in dem Angriffe des Dr. Sack zur Abwehr und Verantwortung auffordert, nicht als ob

die Wahrheit unter der Masse von unerwiesenen Behauptungen an sich litte oder gedrängt würde — sie gehet frei mitten unter dem Toben der Widersacher hindurch — sondern weil, wo einmal zum Kampfe gerufen ist, zum Siege fortgeschritten werden muß. Die Wahrheit, die aus Gott ist, duldet nicht anders als solche wehrhafte That; sie muß ihr Leben bezeugen, und jeder Schritt der Nothwehr ist ein Schritt auf der Siegesbahn. Manchem wird dieser Gang, besonders da auf einzelne Worte Gewicht gelegt werden muß (die doch alle aufs Wort der Worte und das Buch der Bücher sich beziehen), rauh und unfruchtbar dünken; denn es ist nicht zu verhehlen, auch auf die kleinlichen Verdrehungen, die leeren Widersprüche, ja, auf das schon tausendmal Widerlegte müssen wir wieder eingehen. Aber bei weitem das Meiste ist doch großer, fruchtbarer Stoff zur Betrachtung der heiligsten Wahrheiten, und verträgt so gut die Wiederholung, wie das, wovon der Apostel spricht: „Daß ich euch immer einerlei schreibe, verdrießt mich nicht, und macht euch desto gewisser.“ (Phil. 3, 1.) Auch hier, im Bekenntnisse, ist die verjüngende Kraft des Lebens, eine Herzader, deren Ströme nimmer ausgehen; und wo sie in uns aufgegangen ist, muß selbst das Bekannte ein neues Licht gewinnen, das Aussprechen desselben eine neue Stärkung bereiten denen, die aus der Wahrheit sind. — Natürlich kann bei einer solchen Vertheidigungsschrift, wie der gegenwärtigen, nur der Gang vorgezeichnet seyn, der uns durch den Angriff gegeben ist; doch ist der Organismus darum kein gestörter oder gebrochener, weil es Dr. Sack gefallen hat, obgleich nur Einzelnes heraushebend, von Capitel zu Capitel der in Frage stehenden Schrift seinen Angriff fortzuleiten. Was er übrigens als mangelhaft in der Anlage dieser Schrift selbst nach seiner Meinung bezeichnet hat, wird ebenfalls am rechten Orte seine gehörige Erledigung finden.

II. Zuerst soll der ganze Boden der von mir dargelegten Apologie für die Lehre und Friedenspraxis der Lutherischen Kirche durch die glatte, schmeichlerische Behauptung ausgestoßen werden, es habe ja niemand begehrt die Lutherische Kirche anzugreifen; im Gegentheil sey man ihr mit der unverfänglichen, freundlichen Aufforderung entgegengekommen, daß man von ihrem geläuterten Gold und ihrer Augensalbe begehre, und deshalb eine Union mit ihr wolle. (S. 493.) In der That, welches Begehren konnte unverfänglicher seyn, und wie schwer muß der sich versündigt haben,

der eine solche Zumuthung als eine zur Zeit ungehörige abweist, ja als eine Kriegsausforderung betrachtet haben will! Allein eine jede Sache will beim Lichte, beim Lichte des Herrn und der Geschichte, besehen seyn. Oder sollte es Dr. Sack verborgen geblieben seyn, daß jenes Anerbieten, welches wir nun zuerst nach der gebrauchten Prosopopöie als ein solches betrachten wollen, in einer Zeit geschehen sey und noch geschehe, wo die Lutherische Kirche in ihren Gliedern überall, mit wenigen Ausnahmen, noch nicht zum Bewußtseyn ihres Grundes zurückgekehrt ist, und desjenigen, was sie von der Gnade Gottes erhalten hat? Könnte denn wirklich ein härterer Angriff erfolgen, als wenn in einer solchen Zeit, wo alles sich zum Indifferentismus entschieden hinneigt, oder gar von den Stricken der falschen Geistigkeit gebunden ist, eine Union proclamirt wird, die, wenn sie überhaupt ihrem Namen entsprechen soll, die Herzensfasern des Glaubens berühren, ja in sein Blut eingehen muß? Ist denn nicht dadurch immitten der Union, die eine blos äußere seyn will und ein bloßes Absehen von den Lehrunterschieden zu ihrem lockern Grunde verlangt, der Kraft des Wahrheitszeugnisses ebenso viel abgebrochen, als man Raum für jene gewonnen hat, wenn auch keineswegs alle Zeugen damit zu stummen Hunden geworden sind? Denn auch gerade in der Union hat der Herr (und das ist der Preis seines Namens) ein Lutherisches Volk sich bewahrt, das immer noch auf dem Bekenntnisse beharret, und das Sacrament sich nicht verkümmern oder durch menschliche Fündlein anders zurichten lassen will, als der Herr es selbst in jener Leidensnacht eingestiftet hat. Ist es ehrlich, treu, haushälterisch im Sinne des Evangeliums, dasjenige, worauf Tausende ihr Gewissen und ihre Freudigkeit im Tode stellen, so wenigstens bei Seite zu schieben, daß nun von dem Gewicht und Werthe desjenigen, was die Väter erstritten haben, keine Rede mehr seyn, oder jedenfalls das Entgegengesetzte gleiche kirchliche Berechtigung immitten des ganzen neuen Kirchenverbandes haben soll? Und wenn wir weiter blicken, ist es dann nicht Thatsache, daß selbst bei bloßem Bestehen auf äußerer Union (d. h. doch wohl auf Vertragsamkeit, die gewiß, sogar mit einem rechten Maaße von Anerkennung und Liebe da war, ehe jene Union proclamirt wurde) dennoch Pfarrstellen in Lutherischen Kirchen mit Reformirten Candidaten besetzt worden sind? Und wo dieses geschehen ist, hat man da nicht die Integrität der Lutherischen Kirche, als solcher, angegriffen? Zu geschweigen, was freilich nur

mit tiefem Schmerze berührt werden kann, daß treu Lutherische Geistliche hin und wieder, seit 1830, ihrer Functionen enthoben, daß man Gemeineglieder durch bürgerliche Strafen getrieben hat, um einen Hausaltar in Jesu Namen sich zu sammeln, und da dem Mittler des Heiligthums zu lobsingen. Heißt das nicht die Lutherische Kirche angreifen, und ist dieses alles nicht im Namen der Union geschehen? War denn eine Apologie dieser Kirche, die zugleich das aufwiese, worauf wir unverrückt zu stehen haben, nicht dringendes Bedürfniß, nicht heilige Pflicht der Zeugen gerade, die der Herr nicht umsonst zu Wächtern auf den Mauern bestellte?

Von den Vätern im Glauben — wir erwähnten ihrer so eben — soll nun freilich, nach Dr. Sacks Meinung nicht die Rede seyn dürfen, sofern sie in einem lebendigen Verhältnisse zu dem gedacht werden, was jetzt auf dem Gebiete der Kirche vorgeht. (S. 494.) In der Einleitung zu meiner Schrift (S. 9.) hatte ich es nämlich als die Vorfrage bezeichnet, was die Väter im Glauben zu einer solchen Uebereinkunft sagen würden, die sie so oft als falsch und der Kirche heiligste Interessen verletzend bezeichnet hatten. Darum nämlich soll ihre Stimme für uns von Gewicht seyn, weil sie im lebendigen Kampfe standen, und gerade in diesem das Moment der Wahrheit in kirchlicher Lehre und That am gewissesten zur Anerkennung kommt. Sie sitzen mir als Mitrichter in der Sache; denn sie gehören zu den Heiligen, welche die Welt richten werden. Was will Dr. Sack dagegen vorbringen? Daß die individuellen Personen und Verhältnisse der Vergangenheit nicht als Maaßstab an die Gegenwart angelegt werden dürfen? Gewiß nicht; aber eben, was ihr Kampf blos Individuelles hatte, bleibt hier fern von uns; was er vom Gewicht der ewigen Wahrheit in sich trug, das ist es, warum es sich handelt. Menschen, Verhältnisse, Begebenheiten ändern sich, der Werth des göttlichen Worts und der reinen Lehre nimmermehr. Nicht nur als *σύσσωμοι*, sondern als *συνδικάσται*, sofern sie das untrügliche Maaß des Heiligthums gebrauchten, sollten, meint' ich, unsere Lutherischen Väter, deren Glauben wir nachfolgen, uns gegenwärtig seyn; mit demselben Recht könnte ich ja einen Schritt weiter gehen, und fragen: Was würde ein Athanasius, der so unerbittlich streng auf das Wörtlein *ὁμοούσιος* gegen das täuschend ähnliche *ὁμοιούσιος* bestand, daß er doppelte Landflüchtigkeit einem jeden Schein von Glaubensflucht vorzog, zu solchem Friedensvergleich sagen, worin, genau besehen, neben der menschlich

guten Meinung Vieler doch alle Elemente vorkommen, welche Hilarius als das Charakteristische der ähnlichen Erscheinung im vierten Jahrhundert mit den Worten bezeichnete: „Quorundam aut praesumtio, aut facilitas, aut error, Apostolicae doctrinae indemutabilem constitutionem partim fraudulenter confessa est, partim audacter egressa.“? [2]) Ja was würde ein Apostel Paulus dazu sagen, dem das *μὴ ὀρθοποδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν* so anstößig war, daß er darob einem Mitapostel unter Augen widerstand? (Gal. 2, 11.) Was würden alle treuen Bekenner alle Tage zu einer Uebereinkunft sagen mit kirchlichem Stempel, worin die Sorglosigkeit um die Erhaltung der Wahrheit so grell hervortritt, daß man die Gleichberechtigung des Irrthums als einer ebenbürtigen Entwickelung nicht undeutlich zur Grundlage erhob? Die Zeit will ein solches Parallelisiren nicht — ich gestehe es — zum Spiegel aber der Zeit, die sich gern der Reformation rühmt, sey hier daran erinnert, daß eben die wahren Zeugen und lebendigen Förderer der Reformation nichts Angelegentlicheres, nächst der bewiesenen Uebereinstimmung mit Gottes Wort, kannten, als auch die Zeugen von Alters her aufzurufen, deren Stimmen nie in der Kirche Christi verklingen sollen.

III. Nachdem Dr. Sack sich sehr empfindlich geäußert über ein freimüthiges, aber wohlbegründetes Urtheil, das ich mir hinsichtlich seiner „Briefe über die Union“ (Essen 1822) erlaubt hatte (glücklicherweise kann nun die Begründetheit desselben näher nachgewiesen werden, da die folgende Ausführung eben auch Dr. Sacks Auffassung der Calvinischen Abendmahlstheorie in ein völligeres Licht stellen wird), kommt er zum Plane der in Frage stehenden Schrift, an welchem er dies und jenes zu mäkeln hat, ohne ihn jedoch als entweder unkünstlerisch oder unlogisch nachzuweisen. Die Grundidee und der Grundriß des Ganzen ist für alle Sehende so klar, daß wirklich eine mehr als gewöhnliche Unbilligkeit selbstsüchtiger Streiter dazu gehört, dieses zu verkennen. Es ist eine historisch-genetische Deduction, die ich versucht habe; folglich mußte ich von den Wurzeln, von der Bildung der Kirchenlehre ausgehen, zeigen, wie das *ἀρχικὸν* (die principiellen Differenzen) von Anfang an in beiden Kirchen, selbst wo es den Streitern mehr unbewußt schien, ein ganz verschiedenes war, wie hieraus mit innerer Consequenz die

---

2) Hilarius ad Constantium Augustum, lib. II. c. 4.

fundamentellen Differenzen sich entwickelten, jenes zugleich treu abspiegelnd, und wie endlich diese im Bekenntnisse selbst, als der alles Wesentliche der Lehre umfassenden Form, sich aussprachen. Wenn Dr. Sack dieses Verfahren nicht verstand, so hätte er doch am wenigsten so obenhin es meistern sollen, da die Lösung selbst der beste Beweis der Rechtmäßigkeit ist. Und wenn ich nun erst später an der Entwickelung des Begriffs des Fundamentellen selbst die theologische Probe vor den Augen des Lesers mache — wer sieht denn nicht, daß dieses eben so gut historisch motivirt ist als jenes, wenn anders es einerseits vorausgesetzt werden darf und muß, daß dieser Begriff (des Fundamentellen) überall lebendig da war, und die Sphären des Kampfes beherrschte, ohne daß man an eine genaue Construction oder Abgrenzung desselben gedacht hätte (denn er war eigentlich, wie so viele andere, von der ältesten Kirche hinübergenommen), andererseits aber gerade der entwickelte Begriff auch das Letzte ist, woran der Kampf für und wider die falsche Union sich selbst klar ward. Dieser Begriff tritt nämlich, um von den Reformirten Schulen zuerst zu reden, weder bei Zwingli und Oekolampad anders als bloße Voraussetzung auf, noch ist er bei Calvin zur Klarheit erhoben; sondern erst von David Pareus und den Späteren bis Fr. Spanheim und Jo. Alph. Turrettin [3]) herab ward, zunächst allerdings um die Lutherischen Behauptungen abzuweisen, der Versuch gemacht, die Grenzen und das Gewicht desselben festzustellen. Und das trifft so ungefähr zusammen mit der *Διασκέψις* des Nic. Hunnius (1626) [4]) und der weiteren Entwickelung seiner Grundsätze, während wir zurückgehend dasselbe Verhältniß finden bis auf Luther hinab, bei welchem die Fundamentalartikel überall die lebendige Voraussetzung der Rede und des Kampfes waren [5]).

Bei den ersten Capiteln (Cap. 1—4) der angegriffenen Schrift hat Dr. Sack fast nichts erinnert, nur das will er nicht zugeben,

---

3) S. Dav. Parei Irenicum, (Heidelb. 1614. 4.) Cap. XIX. Fr. Spanhemii disputationes de fundamentalibus fidei capitibus, Opp. theologic. Tom. III. p. 1289 sqq. J. Alph. Turrettini de articulis fundamentalibus disquisitio, praef. „Nubi testium“ (Genev. 1719. 4.)

4) Vergl. meine Schrift: „Reformation, Lutherthum und Union, S. 602 ff.

5) Vergl. „Reformation, Lutherthum und Union“, S. 593. ff.

daß von einem „Schweizerischen Reformationstreiben" bei der Einführung der Reformation in den verschiedenen Cantonsstädten dort bis 1529, als von einem Charakteristischen, gesprochen werden dürfe. Wir können keinen Augenblick zweifeln, weder daß die von uns aus achtbaren Quellen (S. 108—111 der Schrift) zusammengestellten Thatsachen, die keineswegs vereinzelt dastehen, von irgend einem Unpartheiischen als ungenügend erachtet werden, jenes Urtheil zu motiviren, noch daß die von Dr. Sack vorgebrachte Instanz, „daß zumal unter republikanischen Verhältnissen die Obrigkeit viel entschiedener eingreifen müsse, als unter monarchischen" (S. 496), in ihrer Grundlosigkeit sofort erkannt werde. Es ist ja gar nicht die Rede davon, ob nicht die Schweizer Obrigkeit in jenen Tagen hie und da dem wilden, brausenden Strome ein Bette gegraben habe (dies geben wir unbedenklich, namentlich für gewisse Verhältnisse, und zwar seit 1526, zu), sondern ob die Schweizer Reformatoren, wie Zwingli, Farel u. a. Recht daran thaten, von einem Placet und einer Verfügung der Obrigkeit ihre reformatorische Befugniß abzuleiten, ob sie Recht daran thaten, wie Zwingli, ehe das Evangelium durchgepredigt und die Herzen für dasselbe gewonnen waren, mit Beilen und Aexten, selbst Hand anlegend, oder wenigstens als willige Zuschauer überall mitfolgend, die Kreuze und Altäre ausrotten, umstürzen zu lassen. Gewiß, so lange die wahre Geschichte eine Stimme behält (und wie will Dr. Sack ihr den Mund stopfen?), wird sie zeugen, daß jenes ungestüme, polternde Treiben, das gerade Widerspiel war von dem, was die Sächsischen Reformatoren, namentlich Luther, allein durch Predigt des Wortes Gottes, durch Beachtung der Führungen und Winke des Herrn, durch zarte Schonung der noch unüberzeugten Gewissen, durch stilles und doch eifriges Gebet für die Gemeine Christi erbauten. Man blicke doch um sich mit ruhigem Auge, mit unpartheiischem Sinn! Man gehe doch der Sache ein wenig tiefer auf den Grund, und frage sich, ob Carlstadt nicht, der in Wittenberg 1522 die Bilder, Kreuze und Messen stürmte, ein tüchtiger Gehülfe Zwingli's gewesen wäre, als dieser 1524 ein Aehnliches in dem Münster zu Zürich that? Deshalb wurde er ja auch später (1530) von den Schweizern aufgenommen, weil sie in ihm den gleichgestimmten Geist erkannten, — einen Mann, sagt Bucer, der, durch langwierige Verfolgungen niedergebeugt, sich Christus würdige Gesinnungen und Meinungen erworben hatte, dessen Absichten, sagt Capito, (bei derselben Ge-

legenheit) nicht auf Sectirerei, sondern auf die allgemeine Erbauung abzielten — und das, ungeachtet er bei dem Bauernaufruhre in Rotenburg 1525 so thätig Hand mit angelegt hatte, daß er, wie die von Köhler im Auszuge mitgetheilten Acten erhärten, als Aufwiegler nur der härtesten Strafe würdig erschien [6]). Man frage sich doch: wann und wo hätte Zwingli ein solches von echter christlicher Milde und reifer Erkenntniß der Wege Gottes durchdrungenes Zeugniß abgelegt, als Luther in seinen 1522 zu Wittenberg wider den Carlstadtschen Unfug gehaltenen Predigten! Man vergleiche doch die Verhandlungen Luthers über die formulae missae von 1521 an, ganz im Angesicht der Gemeine, mit den Verhandlungen über Abschaffung der Messe auf dem Zürcher Rathhaus 1525, wo Zwingli und Engelhard, indem sie dieses gegen den moderaten Kanzler erstritten, zugleich das Bekenntniß der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle verpönt wissen wollten [7]), oder auch nur mit der heftigen Weise, wie Zwingli die alten Perikopen abstellte, und dem Rathe die Meinung aufdrang, es seyen diese sogenannten Dominicalia nur eine Erfindung von den Zeiten Carls des Großen her! [8]) Man erwäge doch ohne Vorurtheil, wie alles, was man für ein reformatorisches Element anerkannte, in der Schweiz mit Beihülfe des weltlichen Armes ins Leben gerufen und sicher gestellt wurde, während alles Aehnliche in Sachsen und wo man nur diesen Reformations-Charakter nachahmte, zuerst auf stillem Wege ein Eigenthum der Gemeine, des christlichen Volks ward, bis später die Fürsten offen für die Sache des Evangeliums hervortraten, doch ohne daß man auf ihren Schutz ein Härlein in der Kirche gebaut hätte! Man wird dann ohne Zweifel leicht einsehen, warum ich es auch, ohne übrigens einen directen Tadel auszusprechen, als einen charakteristischen Zug mit aufgenommen habe (S. 109 f.), daß die Zürcher Obrigkeit 1520 durch ein Mandat befahl, „alles Predigen solle dem göttlichen Geiste und der heiligen Schrift gleichstimmig seyn", während die Bestimmung dieses

6) J. F. Köhlers Lebensbeschreibungen merkwürdiger Deutscher Gelehrten und Künstler, 1r Thl. (Lpz. 1794) S. 121 ff.

7) Rud. Hospiniani Historiae sacramentariae Pars II. (Gen. 1681) pag. 38 sq.

8) Und zwar, „um das christliche Volk in Unwissenheit zu halten." Vergl. Hottingers Helvetischer Kirchengeschichte 3r Thl. S. 36. 40.

vagen Ausdrucks weder durch ein öffentliches Bekenntniß vermittelt war, noch überhaupt dem Ressort der Obrigkeit, als solcher, anheimfallen konnte.

IV. Wir kommen jetzt auf das, was allerdings von Dr. Sack mit Recht als der Nerv der Beweisführung betrachtet wird, die principiellen Differenzen zwischen der Lutherischen und Reformirten Kirche [9]); und zwar zunächst die erste: über die Bedeutung und Macht des Wortes Gottes. Wenn nun Dr. Sack die ganze Grundverschiedenheit als einen Schein zerstören will, vorgebend, jene von mir zahlreich und in beweisender Form angeführten Stellen Zwingli's und Oekolampads hätten offenbar einen andern Sinn; ihre ganze Polemik sey blos darauf ausgegangen, die Reste der Transsubstantiationslehre in Luthers Abendmahlstheorie zu bestreiten, und deshalb hätten sie zeugen müssen, daß dem Worte als bloßem Buchstaben unmöglich eine Macht zugeschrieben werden könne, die auch außerhalb des Menschen göttliche Dinge zum Stand und Wesen bringe — so muß zuerst das keck Absprechende in dieser Behauptung im höchsten Grade auffallen. Hätte Dr. Sack auch nur eine kleine Anstrengung gethan, den Gegenbeweis aus den Schriften Reformirter Lehrer zu führen, und uns vor Augen zu stellen, daß sie nicht dem Worte Gottes die schaffende Kraft absprechen, daß ihre Betrachtung keineswegs auf dem von mir angegebenen Grunde entstanden, so würde der Leser doch vielleicht durch das hervorgebrachte Zwielicht einander aufhebender Behauptungen sich einen Augenblick haben blenden lassen. Nun aber bleibt er ganz gemächlich bei den von mir gesammelten Stellen, und hat sich nicht einmal

9) Wenn Dr. Sack uns im Eingange zu diesem Abschnitte als die zwei fühlbarsten Mängel der ganzen Behandlung vorhält, „daß wir theils nicht die möglich zwiefache Hauptform jeder zu entwickelnden Kirchengemeinschaft und Kirchenlehre auseinander gehalten, welche aus der in der Wahrheit liegenden Vielseitigkeit und Fülle entspringt, theils die erste Erscheinungsform, die persönlich-theologische Darstellungsweise des Princips, mit dem Princip selbst verwechselt hätten", so läugnen wir das letztere als unwahr, und werden im Folgenden den Beweis dazu liefern; das erstere aber können wir nur als eine große Verkehrtheit betrachten. Denn wie reich und mannichfaltig in seinen Entwickelungsformen der menschliche Geist auch sey, so bleibt doch seine Fülle, sobald er sich der Sphäre der Offenbarung unterwirft, der einen und unveränderlichen Wahrheit dieser verbunden, und alles, was die Einheit verletzt, verletzt die Wahrheit zugleich. Das ist unsere praescriptio wider Dr. Sack vom Standpunkte der una, sancta ecclesia.

die Mühe genommen, Oekolampads Antisyngramma zu diesem Zwecke durchzugehen. Denn hätte er dieses gethan, so würde er zuerst entdeckt haben, daß Oekolampad die in meiner Schrift S. 118 ff. angeführten Sätze (wonach er behauptet: „das Wort habe überhaupt nur eine significative Art, und was es darüber habe, das sey vom inwohnenden Geiste, vom innerlichen Worte; dies gelte nicht nur vom Menschenworte im Allgemeinen, sondern auch vom Worte der Apostel und Propheten; innerliches und äußerliches Wort seyen so weit von einander wie Gesetz und Gnade, und verhalten sich andererseits wie das Wesen und die Zeichen der Dinge, daher auch die Sacramente auf derselben Linie der Betrachtung liegen; und gerade dieses sey die Theorie der heiligen Schrift selbst, die dem Worte an und für sich nirgends eine Kraft beilege zu wirken, was das Wort besagt" [10])) keineswegs blos im Gegensatz zur Theorie des Abendmahls von den Syngrammatisten oder Schwäbischen Prädicanten aufstellt, sondern als allgemein regulirende Grundsätze, die eben weil sie das Grundverhältniß ausdrückten, nun auch im Stande seyn müßten, die Bedeutung der Abendmahlsworte zu ermessen. Daß dem so sey, wird der Charakter der angeführten Stellen schon zur Genüge erweisen; eine schlagende Stelle, die das allgemein Grundlegende der Theorie, und dieses gerade als den Zweck des Verfassers enthält, steht noch hier. „Willt Du nun wissen", sagt Oekolampad, „wie es zugehet, so höre, magst Du es anders verstehen. Der innerliche Mensch ist erschaffen nach dem Bildniß Gottes, in seinem Wesen, hat's Gemüth; das gebieret nämlich die Verständlichkeit, die dem ewigen Worte Gottes verglichen wird, durch welche gemacht werden innerliche Reden; die haben auch nicht mehr denn Bildnisse, so fern lasse nun das Gemüth verständliche Kraft wirken. Wo nun der Wille verwilliget, so nimmt auch das äußerliche Wort solche Bedeutung, in welchem auch die Bildnisse. Nun sind die äußerlichen Worte nicht anders denn Zeichen der innerlichen; und werden darum auch das Gemüth genannt. So schon hier dem also wäre, so ist es dennoch ein faules Gleichniß, leibliche

---

10) Ich bitte und muß wiederholt bitten, daß der Leser sich nicht auf Dr. Sacks falsche Brille verlasse, sondern die Stellen im Antisyngramma Oekolampads selbst durchgehe, oder wenigstens die von mir gesammelten genau erwäge.

Dinge gegen geistliche Dinge vergleichen. Es mag in ein Wort gesetzt werden Bildniß eines Dinges, das noch nie gewesen; müßte sich dann der Leib auch an einen solchen Ort schicken? O es ist kein Vergleichniß!" [11]) Wer, der nur „der Zungen Sinn" nachgehen will, sieht nicht vom ersten wirklich schwärmerischen Gedanken an (daß nämlich der *Νοῦς* im Menschen ein Abbild des ewigen *Λόγος* sey, und darum alles Verständniß hervorbringe) bis auf die letzte absurde Einwendung (daß, wenn dem äußerlichen Worte die Macht zugesprochen würde, so müßte ja auch das Unmögliche, sobald es durchs Wort gesetzt würde, hervorgebracht werden können) — wer sieht nicht, sage ich, daß es Oekolampads fester Grundsatz war, das äußerliche Wort wirke nichts, als sofern ihm das innerliche begegne, der Geist seine Grundform demselben gleichsam einpräge, der Wille des Menschen zum Wesen und Stand bringe, was das Wort besage? Und hierin liegt nun eben die Wurzel des tiefen Irrthums, nicht daß Oekolampad die Wirksamkeit des göttlichen Worts überhaupt leugnete, wenn man ihm als Grundfactor zugiebt den Geist, den Willen des Menschen und weiterhin auf religiösem Gebiete den Glauben, sondern daß er dem Worte Gottes abspricht, was er der Creatur anheimgiebt, daß er den Menschengeist als das Erfüllende zu Gottes Wort hinstellte — ein Irrthum, der sich scharf und bestimmt ausprägte in der Reformirten Theorie von den Sacramenten, und, wenn er an andern Punkten des Glaubenssystems sich weniger wirksam zeigte, dies theils der guten Inconsequenz oder vielleicht der Macht des christlichen Gemüths, theils der Schärfe und Consequenz der Lutherischen Antithesis zu verdanken hat. — Dasselbe ist nun auch der Fall mit den aus Zwingli angeführten Stellen, namentlich mit der Hauptstelle, de vera et falsa religione p. 138. Nicht der Gegensatz als solcher gegen die Lutherische Abendmahlstheorie hat ihn zu dem Satze hingeführt: „die Kirche soll sich nicht gründen auf das Wort, das geredet oder geschrieben ist, sondern auf dasjenige, das inwendig im Herzen leuchtet" (S. 121), sondern dieser Grundsatz drängte und nöthigte ihn, dem Lutherischen Begriff vom Abendmahle, als in welchem eben die intrinsike und fortdauernde Wirksamkeit des göttlichen Worts im höchsten Acte des Mysteriums lebendig ausgeprägt ist, zu widersprechen. — Gehen wir aber der Ausbildung dieses Irrthums von

11) Oekolampads Antisyngramma; Luthers Werke, XX S. 772 f.

der Wurzel weiter nach, so wird sich folgende Evolution in den verschiedenen Stadien bis zum vollendeten Widerspruch, wie er bei Oekolampad dasteht, ergeben. Die Reformirten Lehrer gingen aus von einer Theorie des Zeichen und Bezeichneten, ohne zu achten auf die Modification, welche diese durch die Wirksamkeit des Geistes Gottes erleidet, da das Erfüllte der Zeichen, sey's durchs Wort oder durch die Sache, eben das Eigenthümliche der Offenbarung ist; statt daß sie die im Grunde das Mysterium schon abspiegelnde oder andeutende Wirksamkeit in der Formation oder Fortleitung des menschlichen Worts mit Luther hätten erkennen sollen, unterwarfen sie das göttliche Wort denselben Bedingungen und Beschränkungen, wie das menschliche, und schrieben ihm auch keine andere Weise der Wirksamkeit zu. Diese leere Abstraction, dieser Subjectivimus, führte sie dann zum vermeintlichen Begründen derselben, welche sie in dem Gegensatze des Wortes und Geistes fanden, den sie bald bis zu einem absoluten steigerten, so daß sie entweder mit Oekolampad sagten, der innerliche Lehrmeister thut es alles, das äußerliche Wort kann höchstens einen Stachel, Pfeil, Reiz geben, daß man in sich hineingehe, und also gelehret werde (S. 121), oder mit Zwingli und Calvin, man dürfe dem Werkzeuge nicht zuschreiben, was Gott allein sich vorbehalten habe. Dieser Gegensatz wurde auch endlich so erweitert, daß man das Wort an sich (sey's nun in göttlicher Schrift oder in menschlicher Rede) nur als einen vorbeifahrenden Laut gelten ließ, und das Richteramt dem innerlichen Worte des Geistes, als dem ihn gestaltenden, ergreifenden und auslegenden Principe, zusprach. (S. 121.) — Immer blieb es nach der Lutherischen Theorie das Wort Gottes, das den Glauben wirkte, ihm nicht nur Gestalt und Umriß, sondern Inhalt, Wirksamkeit, Bedeutung gab, das ihn durch des Heiligen Geistes Kraft umkleidete, nährte, groß erzog bis zum Mannesalter Christi, und ihn verjüngte in den alten Tagen, so daß die Gläubigen auffuhren mit Flügeln wie Adler; immer blieb der innerste Kern des Vertrauens unserer Kirche, bei dem Pflanzen, wie bei dem Begießen, in der Heimath, wie auf der Flucht und im Elende: Mein Wort soll nicht wieder leer zurückkehren. Aber alles dieses konnten die Reformirten Lehrer sich nicht mit der Freudigkeit, nicht mit der vollen Hingebung aneignen; wie sich dies so klar in allen ihren Lehrsätzen spiegelt, wo der göttliche Rathschluß zur Führung der Gläubigen einen Ausdruck finden soll, in jeder Behauptung, wo sie

unumwunden von der Kraft des göttlichen Worts sprechen. Das Höchste, wozu Oekolampad sich verstehen konnte, sprach er so aus: „Gern räumen wir ein, daß nach dem gewöhnlichen Gesetze Gott das äußere Wort braucht, um die Seinen zu belehren: allein daß es darum ein Mittel und Werkzeug sey, wodurch der Heilige Geist und andere Gaben Gottes mitgetheilt werden, läßt sich aus keiner Stelle der Schrift beweisen" [12]. — Wenn nun aber Dr. Sack einwendet, die Reformirten Lehrer hätten doch mit allem Ernst auf der Schrift gestanden, als dem Worte, von Gott geredet, so kann ich, weil dieses zunächst den Inspirationsbegriff beider Kirchen betrifft, mich auf die Ausführung in meiner neuerdings erschienenen Abhandlung über die Inspirationslehre berufen, wo ich glaube unwiderleglich dargethan zu haben, daß bei aller formellen Uebereinstimmung dennoch in der organischen Behandlung eine Divergenz sich offenbarte, die durch anderweite von den Reformirten Lehrern eingeführte rationelle Principien neben der Schrift nur eine größere Ausdehnung und Kraft erhielt [13].

Doch unsere Aufgabe kann nicht blos die seyn, das Gesagte zu vindiciren; wir wollen auch zeigen, wie es keineswegs vereinzelte Aussprüche von Zwingli und Oekolampad waren, die, aus dem ersten Streit geboren, mit der klaren Entfaltung desselben auch als unnütz zurückgestellt wurden (das erstere will Dr. Sack so gern die Leser glauben machen), sondern wie auch die folgenden Reformirten Lehrer, die überhaupt mit irgend einem Lehransehen dastehen, sich zu denselben Grundsätzen bekannten. Die historische Ausführung hatte uns in der von Dr. Sack bekämpften Schrift das Gesetz auferlegt, zumal bei den ersten Stimmführern und ihren klaren, wohlbemessenen Worten zu verweilen (wie wir ausdrücklich es als unsere Methode angegeben S. 113), wenn das Principielle in reinen Umrissen hervortreten sollte [14]. Jetzt, da die Untersuchung durch den Angriff des Gegners erweitert ist, unternehmen wir die Beweis-

12) Jo. Oecolampadii adnotationes in Joannis evangelium, (Bas. 1533.) c. 1., p. 8.

13) Zeitschrift für die gesammte Luther. Theologie u. Kirche, Bd. 1. Heft 2., S. 27 — 35.

14) Wobei freilich nicht zu übersehen ist, daß wenn auch jene Grundsätze später in den Hintergrund traten, sie dennoch ihre Kraft zur Bestimmung der einzelnen Lehren und in der Beweisführung äußern konnten.

führung, die von der andern Seite eigentlich ihm obgelegen hätte, wenn er überhaupt etwas beweisen wollte.

Daß bei Calvin die innerliche Gnade von dem äußerlichen Dienste an dem Worte und den Sacramenten geschieden gedacht, und auf dem Gebiete der letztern dieser Grundsatz zur Zerstörung der Lehre von der realen Gegenwart gebraucht wird, ist eine so bekannte Sache, daß wir nur im Vorbeigehen uns auf einige größtentheils schon benutzte Stellen berufen [15]). Neben ihm stehet Beza als Mit- und eines Theils Vorkämpfer gegen die Lutherischen, ein hochgeachteter Reformirter Lehrer, der noch in die Bildung der Bekenntnisse der Kirche mit Calvin unmittelbar eingegriffen hat; nirgends treffen wir klarere und unumwundenere Erklärungen über die ganze Frage, die hier verhandelt wird. „Es ist andem", sagt er, in seiner Antwort auf das Mömpelgarder Colloquium, „daß das in unsere Ohren hereinschallende Wort von S. Petrus genannt wird der Same des Lebens, und daß Paulus, indem er an seinen Timotheus schreibet, sagt: Wo du solches lehrest, wirst du dich selbst selig machen und die dich hören (1. Tim. 4, 16.); doch kann das wahrlich nicht ihre Meinung seyn, als ob sie den Zeichen in irgend einer Weise dasjenige beilegen wollten, was allein des Heiligen Geistes Werk ist; sondern damit sie den Gebrauch und die Wirksamkeit der Zeichen empfehlen möchten, haben sie oft so von den Zeichen geredet, daß es den Schein gewinnt, als ob sie das, was allein der göttlichen Kraft gebührt, jenen gleichsam untergeordneten Werkzeugen beilegten. Gewiß, der ist in einem tiefen Irrthum befangen und beleidigt Gott selbst, der bei der Wiedergeburt des Menschen entweder den Menschen, durch deren Mund Gott redet, oder auch dem äußern Worte Gottes, oder den sacramentlichen Zeichen das allergeringste der göttlichen Kraft zur Erneuerung und Beseligung des Menschen mit dem ewigen Leben in Christo beischreibt. Immerhin mag also die göttliche Lehre die Seelen erleuchten; immerhin mag das lebendige Wort Gottes schärfer seyn denn kein zweischneidiges Schwert, doch darf man nicht denken, daß irgend eine geistliche oder innere Kraft denselben beigegeben sey, sondern das wird von ihnen nur so gesagt mit Rücksicht auf das heilige und von Gott geordnete Verhältniß derselben, daß nämlich Gottes Geist allein

---

15) Vergl. z. B. Calvin. Institut. lib. IV, c. 14, 17. lib. IV, c. 16. 19.

durch seine Kraft innerlich wirket dasjenige, was er durch die Stimme der Menschen erklärt, und sowohl mit Worten als hinzugefügten sichtbaren Zeichen bedeutet. Anders sind auch nicht die Aussprüche der Väter zu verstehen, die den Dienst am Evangelio durch den Segen, der ihm folgt, erheben, welcher Segen ganz und gar Gott eigen ist, so daß sie gar nichts Göttliches ihrer Pflanzung und Wässerung, oder ihrem Baue, oder ihren Worten beilegen, außer dem Gebrauch der Bedeutung"[16]. Kann man wohl bündiger und bestimmter die Trennung des Geistes und des Wortes Gottes aussprechen, als Beza es hier gethan hat? Wer aber in den Ausdrücken „efficacia signorum, sacra et divinitus ordinata σχέσις" auf die Vermuthung kommen möchte, es sey hier doch etwas mehr angedeutet, als was der erste Schein gäbe, den wird eine andere Stelle desselben Beza zum Ueberfluß belehren. „Das Wort", sagt er hier, in der Verantwortung an Cl. de Xainctes, „welches in die Ohren schallet, und die Sacramente, die in die Augen fallen, werden so von Gott gebraucht, daß, obwohl sie keineswegs leer oder unwirksam sind, es doch von ihnen weder gesagt werden möge, noch dürfe, daß sie mit Gott wirken (Θεῷ συνεργεῖν), sondern sie sind blos die Ursachen, ὧν οὐκ ἄνευ, und auch das nicht einmal durchaus oder schlechthin, was man am allerbesten aus der Analogie des körperlichen Essens mit dem geistlichen ersehen kann. Denn so nähret uns Gott durch Speise und Trank, daß auch diese ihre Kräfte zur Ernährung haben. Auch der Koch und der Schaffner haben ihren Antheil; doch sagt man nicht eigentlich, daß sie jemanden ernähren, sondern daß sie die Nahrungsmittel bereiten und darreichen. Viel weniger würde jenes von den Schüsseln, Bechern und der übrigen Zurüstung zum Gastmahl gesagt werden können, obgleich auch diese nothwendig ist. Die Speise und der Trank, welche wahrhaft lebendig machen, ist unser Herr Jesus Christus, welcher in den Gläubigen wirksam ist durch die Kraft des Heiligen Geistes. Die von ihm selbst erwählten Diener bereiten uns dieses als Gottes Mitarbeiter (Θεῷ συνεργοῦντες), wie der Apostel sagt, und theilen es uns aus, sowohl in dem einfachen Worte, als in den Sacramenten, was der Apostel nennt ὀρθοτομεῖν, und was in den Opfern der Alten durch die Zerlegung des Opfers angedeutet wurde. Allein das Wort und die Sacramente sind

16) Th. Bezae respons. ad Colloquium Mompelg., P. II. p. 115.

gleichsam Gefäße, durch welche wir nicht ernähret werden, sondern in welchen wir die uns vorgesetzten Speisen mit dem Glauben empfangen, da die bezeichneten Sachen gewissermaßen in ihren Zeichen enthalten sind" [17]). Mit dieser Vorstellung des Worts und der Sacramente als den blos äußerlichen Gefäßen stimmt es auch, wenn Grynäus weiter alles, was in der Schrift dem Evangelio, der Taufe, der Eucharistie, dem Glauben beigelegt wird, zu den „sacramentalen Phrasen" rechnet, und es ein papistisches Fündlein nennt, so jemand den Sacramenten irgend eine Kraft zu rechtfertigen oder zu beseligen zuschreiben wollte [18]). Dieselben Grundsätze finden wir bei Dav. Pareus und Piscator, welcher letztere das Moment dieser Dinge auf den absoluten Rathschluß Gottes hinlenkt, indem er zu zeigen bemüht ist, daß darum das Wort Gottes an sich nicht kräftig seyn könne, die Menschen zu bekehren, weil die wirksame Berufung blos durch Gottes unwiderstehliche Macht geschehe [19]). Solcher Zusammenführungen der principiellen und fundamentellen Differenzen begegnen uns mehrere in den Schriften der Reformirten Lehrer, die zugleich der sprechendste Beweis sind, daß jene von uns richtig gefunden und erörtert worden sind.

V. Wir gehen über zu der zweiten principiellen Differenz zwischen der Lutherischen und Reformirten Kirche, dem in dieser waltenden Spiritualismus im Gegensatz zu der Anerkennung des Moments der Leiblichkeit in der Offenbarung von Lutherischer Seite. In der That, war irgend etwas auch vor der von uns angestellten Untersuchung klar und unzweideutig von den Forschern anerkannt, so ist es gewiß dieses, und wir werden wohl kaum irren, wenn wir behaupten, daß, so wie das die eigentliche Kluft ist, welche die Reformirte und Lutherische Kirche auseinander hielt, und sie auch unter einer Schein-Union, überall wo nur kirchliches Bewußtseyn da ist, auseinander halten wird, so war es auch die Einsicht hierin, die zuerst in unserer Zeit wieder auf das Wesen und das unverjährbare Recht der Lutherischen Kirche auf-

17) Apologia II. Th. Bezae ad Cl. de Xainctes responsionem, Tractation. theologic. Vol. II., Gen. 1573.; p. 379.

18) Grynaei disput. Heidelb. a. 1584 habita, Thes. VI., aphor. 4. Theorem. theolog. ad Joach. a Berga, Praefat.

19) Jo. Piscator. Tripartita respons. ad amici duplicat., c. 4. p. 71.

merksam machte. Ist irgend etwas handgreiflich, so ist es dieses; denn der ganze Widerspruch der Lutherischen und Reformirten Schriftforschung, der Lutherischen und Reformirten Lehre, des Lutherischen und Reformirten Cultus stützt sich darauf; bis in die tiefsten Adern beider Systeme, bis in die dichterische Armuth der Reformirten Kirche, und den dichterischen Reichthum der Lutherischen, bis in den verständig-praktischen Charakter der erstern, und den gemüthlich-gottseligen der letztern, worin jene Verständigkeit nur zu ihrem rechten Platze gekommen ist, zieht es sich hinein. Ja dem aufmerksamen Auge kann es nimmer entgehen, daß dieses das punctum saliens ist in der verschiedenen organischen Auffassung und Werthgebung aller Glaubensartikel, worüber je zwischen der Reformirten und Lutherischen Kirche Uneinigkeit waltete, von der in jener gelehrten figürlichen Höllenfahrt Christi an bis zur Scheidung der Geistes- und der Wassertaufe, der Elemente im Abendmahle von dem, was sie durch das Wort darreichen, ja bis zur Trennung der menschlichen Natur Christi von der göttlichen in dem Stande seiner Erniedrigung und Erhöhung. Wie will nun D. Sack dieses, was selbst einsichtsvollere Schüler von ihm, wie Göbel, sich anzuerkennen gedrungen sehen, widerlegen; wie geht er mit den Zeugnissen um, die wir in der von ihm angefochtenen Schrift, hier natürlich nur mit Beziehung auf das Grundsätzliche, aber gewiß in nöthiger und voller Klarheit, hingestellt haben? Nachdem er diese mit dem schon verbrauchten Fechterstreiche beseitigt hat, es seyen nur einzelne Zeugnisse von Zwingli und Oekolampad (nein, es ist der Lebensnerv in Calvins Theorie, so gut wie in der ihrigen und in allen rein-Reformirten Systemen), so versichert er uns, das Ganze sey ein „leeres Gedichte", und flugs sollen wir ihm glauben. (S. 498.) Uns fällt dabei Luthers Kampf mit den ersten Reformirten ein, der hier wieder nach dem Leben reproducirt wird; denn auch dort lautete es: „der Geist hat es gesagt; also darf Niemand widersprechen" [20]). Doch müssen wir, nicht weil wir jemanden so stumpf voraussetzten, daß er nicht in den folgenden dialektischen Bemerkungen des Dr. Sack dies völlige Entblößtseyn von allem Grunde selbst einsehen könnte, zur Steuer der Wahrheit nur Folgendes bemerken. Um die Reformirte Lehre zu schützen, legt er ihr

20) Vergl. meine Schrift: „Reformation, Lutherthum und Union", S. 128.

den Lutherischen Grundsatz an, daß in der Incarnation Christi und der Genesis des göttlichen Wortes selbst die Zusammenordnung des Geistlichen und Leiblichen in der göttlichen Haushaltung nach Gottes Zweck gegeben ist; aber so wie Calvin und Zwingli hierin ihren ächten Schüler nicht erkennen würden, so ist auch ohne weiteres klar, daß dasjenige nicht sofort Reformirt wird, was eben im Widerspruch mit dem Reformirten Lehrbegriff entstanden ist, und wenn man es tausendmal so nennete. Es freut uns herzlich, daß Dr. Sack hier, wie so oft in seiner Polemik, der Wahrheit die Ehre giebt; aber einen schlechten Dank weiß er den Lutherischen Lehrern, die ihm zu jenem Grundsatze verholfen haben, wenn er das, was sie im Kampfe erstritten, für das ebenbürtige Recht ihrer Widersacher ausgiebt. Wenn er aber ferner meint, die bloße Bestrebung eine Lehre auszubilden, wie die der Reformirten Kirche von den Sacramenten, zeuge vom Vertrauen auf ein Band des Geistlichen und Leiblichen nach Gottes Ordnung (S. 498), so können wir hiezu nur negando et protestando antworten; gerade das Fliehen von jenem Grundsatze, die Tendenz, das Geistliche und Leibliche zu trennen, hat die Reformirte Sacramentstheorie erzeugt, und nirgends steht es klarer ausgeprägt, wie tief jener Irrthum in der Reformirten Kirche wurzelte, als gerade in der Behauptung, daß die Wassertaufe der Geistestaufe entgegengestellt werden müsse, jene als blos bedeutend, diese als belebend und erfüllend, daß im Abendmahle das Leibliche als ein im Grunde Ueberflüssiges oder Abwesendes gedacht werden müsse, da der Glaube ja sofort das Wesen desjenigen, worauf er geht, zum Stande bringe, so daß die Zeichen keineswegs ὀχήματα, vehicula gratiae (das Einzige, was eine göttliche Ordnung darstellen kann), sondern nur Ausdrücke der prästabilirten Analogie des Geistlichen und Leiblichen sind. — Und wie soll ferner das Streben, die Kirche rein darzustellen in ihrer Sonderung vom ungeheiligten Volksleben, was D. Sack als ein Merkmal eben der Reformirten angesehen wissen will, für eine klare Auffassung jenes Grundverhältnisses zeugen? Dieses angenommen, so wäre ja immer noch die Frage vom Begriff des Kirchlichen, das man in der Sonderung darstellen wollte, so müßte ja immer noch in der dogmatischen Ausführung scharf accentuirt werden, daß, wo die Merkmale der sichtbaren Kirche mehr oder weniger verdorben sind (wie eben hier mit der Bedeutung des Worts und der Sacramente), wo eine so scharfe

Scheidungslinie zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche gezogen wird, als ob diese nur die Gottesstadt der Erwählten, jene die congeries der unkräftig Berufenen sey, da kann unmöglich die Aufgabe der Kirche als solcher rein gelöst werden, wie wünschenswerth und preiswürdig auch sonst die menschlichen Einrichtungen und Formen seyn mögen, durch welche man sie realisiren will. Nimmermehr werde ich also D. Sack zugeben können, daß die Reformirte Gemeinde von Anfang an die Kirche als das umfassendste Geistlich-Leibliche hingestellt habe (S. 499), da im Gegentheil der vorwiegende Begriff der Kirche hier ein solcher war, der durchaus spiritualistisch den Complex der Leiblichkeit schon wegen jener so eben erwähnten Scheidung nicht darstellen, die Einverleibung in Christo wegen der dürftigen Sacramentstheorie nicht auffassen konnte, und folglich auch praktisch zu immer neuen Problemen der Darstellung in sich absondernden Secten hingetrieben werden mußte. Gewiß wird D. Sack erfahren, je genauer er die Lehre der Reformirten Kirche von der Kirche vornimmt, daß auch hier die spiritualistischen Grundsätze, wie sich nicht anders voraussetzen ließ, einen Mittelheerd gefunden haben. Es ist aber dieses ja auch so wenig verborgen oder neu, daß gerade jener obenangeführte Schüler D. Sacks diesen Grundzug mit einer solchen Klarheit erkannt hat, daß er die Reformirte Kirche schlechthin eine ungeschichtliche Kirche nennt, die weder eine Vergangenheit, noch Zukunft haben wolle, sondern sich immer wieder im Anfang fixiren müsse [21]).

VI. Indem D. Sack nun zur dritten, von mir entwickelten, principiellen Differenz zwischen der Lutherischen und Reformirten Kirche übergeht, das Verhältniß nämlich der Schrift zur Glaubensregel, dort ein immanentes, hier aber ein das letztere Glied nicht selten factisch abrogirendes, um das lediglich formale Schriftprincip zu erhalten, thut er mir einerseits die Ehre an, seine Einstimmigkeit mit mir im Grundsätzlichen zu bezeugen, andererseits aber behauptet er, die Anwendung auf die Reformirte Kirche sey durchaus verfehlt. (S. 499.) Hätte D. Sack sich hier die Mühe genommen, in den Gedankengang und die historische Construction einzugehen — ein Ergebniß der vielseitigsten Forschungen, wie ich versichern kann — hätte er, statt nach seiner Weise in

21) Vergl. M. Goebel die religiöse Eigenthümlichkeit der Lutherischen und der Reformirten Kirche. (Bonn 1837.) S. 123.

Sprüngen sich fortzubewegen, und das Zwielicht trügerischer Behauptungen an die Stelle des klar Erkannten zu setzen, zu einer eigentlichen Beweisführung auch nur einen Versuch gemacht, so würde vielleicht ein größerer Schein des Rechts zum Widerspruche gewonnen seyn. So aber befinde ich mich wirklich in einiger Verlegenheit, einen sonnenklaren Bericht nochmals über das geben zu sollen, was, weit entfernt von D. Sack widerlegt zu seyn, vielmehr durch seine ganze Verfahrungsweise aufs klarste bestätigt ist. Er meint also, die von mir S. 132—138 versuchte Beweisführung sey darum in jeder Hinsicht schwach ausgefallen, weil ich an einzelnen Lehren, und namentlich an dem Abendmahlsstreit, so wie an dem Charakter der Schriftauslegung oder Schriftdeutung in der Reformirten Kirche, den Grundunterschied ins Licht gestellt habe. Zu geschweigen nun, was zu vergessen D. Sack am wenigsten ansteht, daß es schlechterdings unmöglich ist, daß ein Princip klar und folgereich sich an einer ganzen Grundlehre spiegeln und bewähren könne, welche doch mit allen in organischer, unauflöslicher Verbindung stehen muß, wenn anders an einen Glaubens-Organismus, ein System der Lehren gedacht werden darf, und daß also die Probe, auch nur in einer Lehre durchgeführt, jedenfalls hinlänglich ist — muß ich ihm denn stets zu Gemüthe führen, daß wenn man, wie ich in diesem Zusammenhange, von den principiellen Differenzen handelt, so ist eben das Geschichtliche, was den ursprünglichen Charakter trägt (also hier unstreitig die Lehre Zwingli's, Oekolampad's und der ersten Reformirten Lehrer), auch der rechte Stoff, woran das Princip nachgewiesen wird; und wenn, wie ebenfalls hier geschehen mußte, der Blick fest gehalten wird auf den Gegenstand der folgenden Entwickelung, die fundamentellen Differenzen, deren Ueberwindung durch die Wahrheit und Einheit des Glaubens die Aufgabe der wahren Union ist, auch die Mitte jener eben das rechte Streitfeld ist, wo die Früchte der Schrift- und Glaubensbeweisung gesammelt werden? So ist es nun gekommen, daß D. Sack bei seinem desultorischen Verfahren den eigentlichen Beweisnerv ganz übersehen hat, welcher offenbar darin liegt, daß wo man von dem Principe der Identität des wahren kirchlichen Glaubens und des Schriftprincips absieht, wo man von der Glaubensregel abweicht, um auf freie Hand alles nach der Schrift zu construiren (da doch die Schrift selbst eben den ursprünglichen Glauben entwickelt und bezeugt), da ist der un-

gemessensten Willkühr in der Schriftdeutung Thüre und Thor geöffnet. Wie kläglich siehts nun auch um die weitere Instanz aus, daß ich ja selbst Oekolampad und Zwingli das Bewußtseyn des Glaubensprincips zugesprochen habe! Eben das ist ja meine, und war Luthers Klage gegen sie, daß sie sich einer Meinung zu Gunsten dasselbe hatten verdunkeln lassen, so daß sie nun genöthigt wurden, nach Scheingründen und Deuteleien herumzutappen, und Luther hat doch wohl mehr als genug ihnen bewiesen, wie bettelarm bei allem scheinbaren geistigen Reichthum dies Verfahren war. — Wo der Beweis denn ist, fragt D. Sack, daß die Reformirte Kirche je jenes Princip von der wahren Kirchenlehre aufgegeben habe, die nicht gemacht werden könne, sondern da sey im Bekenntniß der Kirche wie in der heiligen Schrift, deren Reproduction also nimmer ein Product von Menschen und Zeitaltern, sondern nur eine Hinweisung ist auf das, was von Anfang war, und im Gegensatze nicht war? (S. 501.) Ich wills ihm sagen. Es liegt der ganzen Reformirten Lehrentwickelung als solcher zu Grunde; diese konnte gar nicht anders zu Stande kommen mit ihren zwei- und mehrspaltigen Doctrinen, die von Anfang an potentiell in der Form von individuellem Schriftzeugniß oder particularer Erleuchtung sich bei den ersten Häuptern darstellten, nachher in den verschiedenen Partheien, die von der Mutterkirche ausgingen, eigene Körper gleichsam sich bildeten, bald so, daß die ganze Lehrentwickelung aufs neue in angeblich noch schriftmäßigerer Weise recapitulirt wurde, bald so, daß in einzelnen Punkten die ganze Consequenz hingestellt und offen bekannt wurde (ersteres z. B. bei den Arminianern, deren Opposition zugleich in gewisser Beziehung eine bessere war, letzteres von den Mennoniten). Die feste, gläubige Anschließung an das Glaubensprincip (um es kurz so zu nennen) hätte Zwinglin wie Oekolampad vor der feuchtigen Deutung der Abendmahlsworte bewahrt, deren Sinn im ganzen Bekenntnisse der Kirche, selbst wenn menschliche Fündlein und Zusätze (wie die Transsubstantiation und das opus operatum) ihn verdunkelt hatten, klar und offen da lag; sie würden eingesehen haben, daß es ein ganz anderes sey, sich gegen die Mißbräuche in der Messe zu erklären, wodurch das Verdienst unsers Herrn Jesu Christi zurückgeschoben, und die Gültigkeit seines Opfers angetastet wurde, und ein anderes, den Begriff des wahren Genusses seines Leibes und Blutes im Abendmahle aufzuheben. Auch Luther stand, seinem natürlichen Menschen nach,

jener, der menschlichen Vernunft schmeichelnden Deutung, näher; aber sein aufrichtiger Wille, bei dem Bekenntniß der wahren Kirche unverrückt zu bleiben, ließ ihn bald die falschen Spuren einsehen, und schenkte ihm nun auch, mit mächtigen Schriftgründen den von Anfang bekannten Glauben zu wahren. Wäre Calvin bei der Glaubensanalogie stehen geblieben, die uns gewiß zuerst negativ erkennen läßt, was, in der Form der Lehre, und also gliedlich, mit dem ganzen Körper der gesunden Lehre unvereinbar ist, er hätte nimmer durch die Forderungen der Speculation und die Misdeutung einzelner Schriftstellen zu einer solchen Fassung der Prädestinationslehre sich hinreißen lassen, die alles Mark und allen Trost aus den drei Glaubensartikeln aussaugt, und in jede Ader des Systems eine neue destructive Bestimmung hineinträgt. Die ganze Masse der Selbstwidersprüche, die hierdurch zu Tage kommt, indem man einerseits die Vollgültigkeit der Erlösung und das wahre Bekenntniß zu Christo dem Sohne Gottes festhalten will, und auf der andern Seite solche Momente als wesentliche Lehrentwickelung hineinlegt, die dieses wie jenes entleeren, oder wenigstens tief in Schatten stellen, ist die selbstverschuldete Folge eines solchen Beginnens; und der einfältige Christ kann sich nur dadurch retten, daß er (wie gewiß von Millionen Reformirten geschehen ist, und früher von Gläubigen unter dem Papstthum geschah) mit aller Kraft seines Geistes sich an die einfachsten Wahrheiten des Glaubens anklammert, und die Bezeugung derselben, unter Beistand des göttlichen Geistes, in der heiligen Schrift sucht.

Wenn aber die obige Argumentation des D. Sack bereits ein unwilliges Zeugniß ablegt für dasjenige, was er bekämpfen will, so wird seine ganze Sache durch das Folgende noch verzweifelter. Tief in der That muß es einen jeden Freund der Wahrheit schmerzen, daß der Rec. nun zu unwürdigen Wortverdrehungen und Wortspielen seine Zuflucht nimmt, und darin noch einen letzten Halt für das Unhaltbare sucht. Er behauptet nämlich, an einer Stelle habe ich der Reformirten Kirche aufgebürdet, daß sie das Schriftprincip als ein erzeugendes genommen (S. 143), und an einer andern Stelle, daß sie von der schaffenden, erzeugenden Kraft des Wortes Gottes nichts habe wissen mögen, sondern das göttliche Wort wie das menschliche blos als significativ, ja als Laut und Schall, der die Luft streicht, hingestellt habe. (S. 118 ff.) Wie? Ich hätte also nicht in der ersteren Stelle klar und scharf bestimmt,

wovon die Rede ist, nämlich vom Schriftprincipe, von der menschlichen Auffassung des Verhältnisses der heiligen Schrift als eines Ganzen zur Glaubenslehre, als dem Product dieser Betrachtung? Ich hätte dort nicht mit den unzweideutigsten Worten angegeben, worin jenes Fehlerhafte, das ich mit dem Worte Erzeugen bezeichne, sich kundgiebt? Der Leser wolle nochmals sich erinnern lassen, daß dort bestimmt die Worte so lauten: „daß die Reformirten Lehrer das Schriftprincip nicht nur als ein im höchsten Sinne normirendes für alle Lehren, sondern schlechthin als ein erzeugendes, d. h. als ein solches, das in der Anwendung ohne Voraussetzung irgend eines schon daseyenden christlichen Glaubens zu aller und jeder Zeit im Stande seyn sollte, den christlichen Glauben sofort zu erzeugen." Es ist folglich der Irrthum hier klar bezeichnet, welchen D. Nitzsch fast mit denselben Worten in seinem Sendschreiben an Delbrück sich aneignet [22]), unstreitig die erste und beständige Voraussetzung der Reformirten Kirche, wodurch auch die fortgehende Sectenbildung in derselben möglich und gerechtfertigt ist, aber nimmer die Lehre der unsrigen, die ohne Glaubensregel keine Kirche sich denken mochte, und das symbolische Stammgut aus der alten Zeit als die entwickelte Glaubensregel sich wahrhaft aneignete. Wenn D. Sack dagegen geltend machen will, daß ja dieses allgemein Kirchliche auch von der Reformirten Kirche als Eigenthum in Anspruch genommen wurde (denn so hätte er den Einwurf concentriren müssen, den er später aufstellt), so ist hier eines Theils zu bemerken, daß ähnlich wie in der alten Kirche zwar der Schein der Einförmigkeit, aber nimmer das Wesen der Einheit mit dem kirchlich Nicänischen Bekenntnisse von vielen Semi-Arianern errungen ward, so daß der Streit zuletzt um ein einziges Wort sich zu drehen schien, so ist es auch hier, und andern Theils nicht aus dem Auge zu verlieren, daß die Lutherischen Lehrer in den Folgerungen, die sie aus dem Princip der Glaubensregel zogen, solche Sätze aufstellten, womit sie die Probe ihres Verständnisses derselben und das Wesen der Reformirten Theorie zugleich an den Tag legten. Glücklicherweise trifft es sich, daß wir nun gerade bei dem Satze stehen, womit in meiner

---

22) Ueber das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältniß zu der Glaubensregel. Drei Sendschreiben an Delbrück von Sack, Nitzsch und Lücke. (1827.) S. 65.

Schrift das Ergebniß der Untersuchung resumirt wird, ein Satz, der so weit entfernt ist, irgend eine eigenthümliche Uebertreibung oder outrirte Consequenz in sich zu fassen, daß vielmehr alle Lutherischen Lehrer denselben auch in weit schärferen Worten, als die von mir gebraucht sind, aufstellen, und folglich auch die Beschuldigung der Vermessenheit und niedrigen Polemik mit mir theilen müssen [23]). Da dieser Satz aber vollkommen bewiesen, und bei den controversen Lehren, wovon es ja hier allein sich handelt, unumstößlich ist (man wolle in Beziehung auf die rationellen Vordersätze, womit man das Dogma von der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle bekämpfte, meine Schrift nachsehen S. 149—154), so werden wir ja die Schmach, die dem Glaubenskampfe und wahrem Bekenntnisse nach dem Worte des Herrn folgt, willig aufnehmen, und wenn Menschen uns vermessen schelten, auf ihn getrost hinblicken, der allein seine Knechte richten kann, dessen Tag auch wahrlich, was im Finstern verborgen

23) Es ist in diesem Satze, der S. 144 meiner Schrift sich findet, behauptet, daß bei den Reformirten in allen den Fällen, wo die Schrift nicht mit ihren rationellen Vorbegriffen stimmte, das Schriftprincip ein Vehikel zur Emancipation vom Glauben der Kirche gewesen sey, und daß, wenn die Reformirte Kirche auch später manches von der Streitweise der unsrigen sich aneignete, sie doch durch die anfänglich unlautere Auffassung gebunden geblieben sey, so daß der objective Glaube ihr nur so viel gegolten, als jeder Einzelne, oder jede Parthei, die aus ihr hervorging, sich aus der Schrift nach gewissen rationellen Principien oder anderweiten Lehrsätzen zu beweisen getraute. — Man wolle nun hiermit einige Urtheile anderer Lutherischer Lehrer vergleichen und selbst den Schluß ziehen. „Perfectionem et partes judiciarias Scripturae oblique derogant Calviniani, dum re ipsa duo fidei principia statuunt, Scripturae scil. oracula et rationis humanae effata, quando ex principiis rationis contra fidei articulos in Scriptura propositos disputant, et sic Spiritus Sancti in scripturis loquentis judicium humanae rationis judicio subjiciunt, dum a literali verborum sensu propter absurditatem in rationis judicium incurrentem in fidei articulis discedunt.“ (Joh. Gerhard Harmonia Calvino-Photiniana, disp. I. art. I. Vergl. dessen Loci theologici, Tom. I. loc. II., cap. 11. und Tom. II., loc. I., cap. 18.) „Calvinianis haec est mystica unio signi et signati, quando nomina rerum cum symbolis commutantur ... Judicet totus orbis Christianus, an hoc non sit, ecclesiae illudere, et sub inanibus verborum involucris universam sacramentorum substantiam evertere, imo plane tollere! Facessat proinde veteratoria isthaec disputandi sophisticatio.“ (Leonh. Hutteri loci theolog. Witteb. 1619, pag. 605.) Vergl. Henr. Mülleri Quaestiones theolog., Centur. I., p. 132 sqq. J. A. Quenstedt Theologia didactico polemica, P. I. cap. 4. sect. 2. qu. 15. u. a.

ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren wird. Stets wird es unsere Bitte bleiben, daß der Herr solche unnütze Worte von Mitknechten mit der Kraft seines Blutes bedecken wolle, ehe denn der Tag kommt, an welchem sie Rechenschaft ablegen müssen für jedes unnütze Wort, das sie geredet haben.

VII. Nachdem D. Sack die von uns erörterten principiellen Differenzen zwischen der Lutherischen und Reformirten Kirche in seinem Sinne enervirt hat, wodurch er — wäre es möglich — die Reformirte Kirche als solche selbst aufgehoben hätte, stellt er sich als Aufgabe, „das wahre Princip der Reformirten Kirche in der Art zu entwickeln, daß auf der einen Seite die Berechtigung desselben in jede Entwickelung der Kirche aufgenommen zu werden, und auf der andern die Möglichkeit eines Mißverständnisses, wie das meinige, um so besser begriffen werde." (S. 502 f.) Soll diese Grundanschauung, dieses Princip wahr seyn, so muß es natürlich in der heil. Schrift die vollste Gewähr finden; fände es diese Gewähr, dann wäre unverantwortlich die hartnäckige Blindheit der Lutherischen Kirche, die es mehrere Jahrhunderte hindurch nicht zu einer solchen Anerkennung gebracht hat; und höchst unerwartet wäre diese Entdeckung eines Schriftgelehrten im neunzehnten Jahrhundert. Was Luther von der Rechtfertigung aus dem Glauben, von dem alleinigen Verdienst Jesu Christi, unseres Mittlers, aufstellte, wäre nichts gegen dieses; denn jenes waren ja Lehrsätze, die mit dem Herzen und Munde des christlichen Bekenntnisses geschaffen waren. Es soll nämlich nach D. Sack dieses Princip, das eigentlich lebensbildende der Reformirten Kirche, bestehen, „in der aus dem christlichen Glauben hervorgegangenen Anerkennung und Auffassung des Heil. Geistes, vermöge deren das erkennbare Wirken des Geistes nicht nur die gesammte Lebensgemeinschaft der Kirche mit Christus bedingt, sondern auch das gehörte Wort für uns erst Wahrheit, die gespendeten Sacramente für uns erst Leben werden läßt." Daß der Heil. Geist der große Mittelmann ist, einmal zwischen dem Geistlichen und Leiblichen überhaupt, insofern dieses ein Träger des Geistlichen wird, dann zwischen der ewigen Substanz des Logos und der Offenbarung desselben im Fleische, endlich zwischen den göttlichen Gaben und Kräften auf der einen Seite und dem empfangenden Herzen und Geiste eines jeglichen auf der andern — dies ist allgemeine biblische Lehre und allgemeines Bekenntniß des Glaubens, das die Lutherische Kirche mit

der alten am klarsten ausdrückte in dem Meisterliede: „Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist", während die doctrinelle Entwickelung aller Momente noch auf die Zeit der sich nahenden Vollendung der Kirche aufbehalten ist, in welcher alle diese Lebensbegriffe des Geistes, der Kirche, der Zukunft des Herrn nochmals mit großer Macht sich concentriren und ausbreiten werden in denen, die aus der Wahrheit sind [24]. Hätten also die Worte des D. Sack keinen andern als den offenen Sinn, welcher in dem letzten Gliede dieser so angedeuteten operationes Spiritus S. liegt, wäre das Reformirte Princip nur das, daß der Geist die Wirksamkeit des Wortes vermittelt, daß die Gläubigen durch den in ihnen vom Heil. Geist geweckten Glauben den Leib und das Blut Jesu Christi sich zum ewigen Segen genießen, dann hätte er offenbar Holz in den Wald getragen, und die Reformirte Kirche fiele mit der Apostolischen, in Lehre und Bekenntniß, durchaus zusammen; um so schmählicher aber wiederum wäre die Verkennung dieses wahrhaft christlichen Princips von der Lutherischen Kirche und die Stemplung desselben zu einem mit der gesunden Lehre incongruenten. Nun aber stehet die Sache in der Wahrheit ganz anders; das Eigenthümliche der Reformirten Kirche ist zugleich das Unlautere in ihr, und zwar ein

---

24) Diese Ansicht von dem mächtigen Hervortreten und der völligen Ausbildung gewisser Dogmen nach ihrem ganzen Gehalt und ihrer ganzen Geistesfülle in den verschiedenen großen Kirchenperioden, glaube ich, ist historisch eben so begründet, als tief im Wesen der Kirche enthalten, die zubereitet werden soll eine Braut dem Herrn, die keinen Flecken, noch Runzel habe. So wurden bei der Reformation alle die Dogmen vorzüglich ins Licht erhoben und zur vollen Wirksamkeit entfaltet, welche um den anthropologischen Mittelpunkt der Wiedergeburt sich sammeln, und die Rechtfertigung aus dem Glauben wurde als die lebendige Wurzel aller hingestellt. So wird nun eben auch bei der Vollendung der Kirche die Lehre von der Wirksamkeit des Heil. Geistes, dem Wesen und der Erscheinung der Kirche, der zweiten Zukunft des Herrn, wovon die ganze Erfüllung bedingt ist, das Centrale der Dogmenentwickelung bezeichnen, wozu jedoch die Bildungsmomente alle in der ersten Apostolischen Zeit, in der heil. Schrift selbst liegen, so gewiß die Kirche nie ohne das vollständige Bewußtseyn des ganzen Bekenntnisses und Lehrinhalts gewesen ist. Und daß diese letztern Lehrstücke jetzt eben in ihrer hohen Wichtigkeit selbst von denen anerkannt werden, die mehr oder weniger die Totalität des kirchlichen Bewußtseyns nicht in sich aufgenommen haben, mag uns klar zeigen, in welcher Zeit wir stehen. Aehnlich kamen in der ersten Zeit, da das Himmelreich nahe herbei gekommen, die Pharisäer zu Johannis Taufe, und fragten, wie sie dem zukünftigen Zorne entrinnen sollten.

Dreifaches, welches wir eben in den drei principiellen Differenzen dargestellt haben. Sie behauptet nicht nur, daß die Vermittelung des Geistes eintreten müsse, damit das Wort in die Herzen gesendet werde, einen Raum gewinne, sich ausbreite, den ganzen Menschen erleuchte, durchdringe, stärke, heilige und vollende; (das alles ist ja, und nichts anderes, Apostolisch=Lutherische Kirchenlehre) sondern sie behauptet, daß das Wort Gottes an sich, unabhängig vom Glauben des Hörenden und Empfangenden, keine Kraft habe, und setzt sich dadurch in Widerspruch mit dem Bekenntniß der wahren Kirche und mit der heiligen Schrift zugleich. Denn wie der Regen und Schnee vom Himmel fällt, und nicht wieder dahin kommt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und wachsend, also wird Gottes Wort nie leer zurückkehren, sondern das thun und ausrichten, wozu er es sendet. Und folglich wird in der Sendung des Worts eben so die Wirksamkeit des Heil. Geistes erkannt werden müssen, als in der Ausbreitung desselben; die Göttlichkeit und Lebendigkeit des Wortes ist in Gott selbst und seinem heiligen Willen gegründet, nicht in irgend einer menschlichen Auffassung; es ist wie die Tröpflein aufs Gras, das auf niemand harret, noch auf Menschen wartet. Die Reformirte Kirche behauptet nicht blos, daß in dem Sacrament der Taufe die Gaben des dreieinigen Gottes, Sündenvergebung, Wiedergeburt und ewiges Leben, dem Glauben begegnen und ihn fordern (postulant fidem), weshalb in jeder Taufe, wenn sie eine kirchliche=gültige seyn soll, dem Glaubensbekenntnisse, nach der Entsagung, Zustimmung gegeben werden muß; sondern sie behauptet, theils daß diese Gaben auch ohne die Taufe und vor der Taufe daseyen, theils daß sie erst nach der Taufe erworben werden (zwischen beiden Lehrtypen schwankt die Reformirte Kirche, und zwar nothwendig, weil sie die rechte Mitte, die Einfalt der heil. Schrift, nicht getroffen hat, wie ich in meiner Schrift nachgewiesen habe (S. 323); sie macht die Wirksamkeit des Sacraments abhängig von dem subjectiven Glauben des Empfangenden, da doch dieser erst eine Frucht der empfangenen Gaben ist. Endlich behauptet die Reformirte Kirche vom Sacrament des heil. Abendmahls nicht blos, daß die Wirksamkeit des Heil. Geistes sich daran kund thue, daß er das Entfernte näher bringe und gegenwärtig mache dem Glauben (auch dies nur eine Schein=Vermittelung, um der realen Gegenwart sich zu erwehren; (Calvin. Instit. IV, 17. 10.), sondern sie behauptet, daß der

Glaube blos die Wahrheit der Zeichen empfange, und läßt diese Wahrheit nicht in den Zeichen, als Trägern der Gnade seyn, sondern in dem, was der Glaube, ohne das Wort vor sich, mithin verlassen vom Worte, sich vorstellt. Durch alles dieses nun ist die Wesenheit des Geistes nicht, wie D. Sack uns glauben machen will, erhoben; denn überall, wo das Wort des dreieinigen Gottes Mittel gesetzt hat, durch welche die ganze geistliche Schöpfung zubereitet und erhalten wird, da will er auch durch die Mittel wirken (und wäre es auch durch den stummen Buchstaben, wie D. Meyer, hier tief lutherisch, sagt [25])), sondern es wird die Wesenheit des Wortes Gottes und die Verbindung des Geistlichen und Leiblichen in Gottes Haushaltung niedergedrückt, welches alles zuletzt im blos formalen Schriftprincipe ohne die erfüllende Voraussetzung des christlichen Glaubens seinen Ausfluß, und so lange dieses nicht cohibirt wird, seine stete Erneuerung findet. Und es ist so weit entfernt, daß wir in diesen Principien allgemein christliche Ideen erkennen könnten, daß wir vielmehr nur im Verlassen derselben die Gewähr des Bestandes einer Kirche Gottes auf Erden, die stets in diesem geistleiblichen Complexe sich finden und erkennen wird, sehen können. Daher auch D. Sack, so wie die ganze Reformirte Kirche, zur Aufgebung dieses Princips sich immer mehr gedrängt sehen muß — das ist nämlich die innere Geschichte aller Unionsbestrebungen, sofern sie von der Reformirten Kirche ausgegangen, welchen wir aber nicht anders entgegenkommen können, als indem wir den wahren Schaden zuerst offenbaren, dann in brüderlicher Liebe uns zu heilen bemühen, im Anfange wohl auch durch Tragen und Absehen von Einzelnem, das der Herr nach seiner unendlichen Gnade ausgleichen wird (wie im Marburger Gespräch und bei der Wittenberger Concordie geschah) — und der Verf. drückt nun endlich das, was die Wahrheit ihm abgedrungen hat, so aus: „daß ohne Zweifel die so eben entwickelten Irrthümer an der Seite des Weges der Reformirten Kirche lagen, und daß einzelne ihrer Glieder, einige ihrer Gebiete vorübergehend derselben theilhaft geworden sind" (504) — ein Satz, dessen Rectificirung im Obigen so vollständig enthalten ist, daß wir kein Wort weiter darüber verlieren.

VIII. D. Sack meint nun ferner, es sey stolz und unhistorisch, auf die absolute Richtigkeit der Lutherischen Lehrentwickelung zu

25) J. F. v. Meyers Inbegriff der Glaubenslehre, S. 88 ff.

pochen; auch die Lutherische Kirche sey wegen ihres Princips Gefahren, nur von anderer Art, ausgesetzt gewesen, und wäre ihnen zum Theil unterlegen. (501 f.) Was jenes betrifft, so hat gewiß eine jede Kirche das aus Gnaden Empfangene in Demuth anzuerkennen; aber daß sie es anerkenne, ist eben nothwendig, damit sie es festhalte; darum möge es einem Lutheraner nicht verargt werden, wenn er hier von „der Kirche" redet, wo das Panier des reinen Worts und der Verwaltung der Sacramente nach göttlicher Einsetzung aufgepflanzt ist. Welcher Mund dies wohl ausspricht, d. h. so daß der Mensch Gott allein die Ehre giebt und sich die Schaam seines Angesichts vorbehält, der irret gewiß nicht. Daß die Lutherische Kirche in Gefahren, ja große Gefahren gerathen sey, ist gewiß, aber ob vermöge ihres guten Princips, oder gerade indem sie dieses fallen ließ, das ist die Frage. Der Rec. behauptet das erstere; und es ist ja nicht zu leugnen, es hat dies Raisonnement einen gar blendenden Schein: auf der Seite der Reformirten Kirche soll die Gefahr entstanden seyn dadurch, daß man nichts für kirchlich gelten lassen wollte, was nicht durch den Heil. Geist näher gebracht und geheiligt sey, und auf Seite der Lutherischen Kirche dadurch, daß man alles aufs Wort als das Erzeugende, Erhaltende und Maßgebende zurückgeführt habe. Allein so wenig wie dort die rechte Lehre von der Wirksamkeit des Heil. Geistes der Reformirten Kirche irgend einen Abbruch gethan, sondern vielmehr, sofern sie überhaupt da war, sie herrlich hat grünen und blühen lassen, und nur das Unlautere, das hineingebracht wurde, den Stamm und die Wurzel der gesunden Lehre angenagt hat, so wenig hat auf dieser Seite das Feststehen auf dem göttlichen Worte, als dem Leben gebenden und schaffenden Princip, und das Beharren bei der reinen Lehre irgend eine Schwäche in die Kirche eingeführt, sondern sofern und solange man sich fest und von Herzen daran hielt, war auch ein Kirchenwesen da, in welchem das Wesen der ersten Liebe nicht zu verkennen war. Die lauten Klagen der Gottesmänner in unserer Kirche über das verwüstete Zion galten nicht Gefahren, die im Principe lagen, sondern vielmehr dem Vergessen der ersten Liebe, dem fleischlichen Sinne Vieler, die nicht vom Worte sich wollten strafen lassen, der Zuchtlosigkeit der Gemeinen, die undankbar gegen die große Wohlthat des erneuerten Evangelii, sich einer falschen Sicherheit hingaben; und eben daß der Herr solche Väter und Züchtiger zugleich unserer Kirche mit den großen Schaaren von

Evangelisten schenkte, ist ein unzweifelhaftes Kennzeichen, daß der Geist Gottes sein Amt in dieser Kirche nicht aufgegeben hatte. Es ist hier der Ort, jene Lutherischen Lehrer selbst zu hören, die in treuem Liebeseifer den Schaden Zions aufzudecken bemüht waren; und zwar werden wir dabei nicht so locker und obenhin, wie D. Sack, verfahren, der mit einigen Stichworten und loci communes ausreicht, sondern um der Wichtigkeit der Sache willen auch in unserer Zeit wenigstens einige der Hauptzeugen ordentlich vernehmen. **1554** gab der Würtembergsche Superintendent Caspar Lyser zu Tübingen ein Schreiben an Herzog Christoph ein, worin er den Verfall der Kirche nach seinem Grunde und Wesen folgendermaßen beschreibt: „So viel nun die Lehre und die Verwaltung der Sacramente betrifft (welchen unstreitig die erste Stelle in der Kirche gebührt), die wir alle, Lehrer und Pfarrer in Deinem Herzogthume, bekennen, so ist hier kein Grund zum Bedenken vorhanden. Denn ohne Zweifel ist diese die Lehre Jesu Christi selbst, welche er selbst nicht nur im Jüdischen Lande verkündigte, sondern auch seinen Jüngern unter allen Völkern auszubreiten befahl, und hier ist nichts, darüber ich klagen könnte. Was aber die Zucht und guten Sitten betrifft (welche das zweite Stücke des kirchlichen Regiments ausmachten), so ist hier kein Frommer, der nicht etwas vermißte. Daß Christi Reich zu uns gekommen, wird niemand leugnen können; allein daß wir wenig, oder keine Früchte bringen, ist ebenso gewiß. Wenn wir aber die gesunkene Zucht wieder ins Leben ruften, und namentlich die kirchliche Excommunication wieder mit Ernst einführten, so dünkt es mir, würde dies seyn, wie wenn, nach dem Gleichnisse des Herrn, um den unfruchtbaren Baum gegraben und Dünger um seine Wurzeln gelegt würde, damit er zu seiner Zeit Frucht tragen möchte" [26]). Mit Lyser war sein Schwager, Jac. Andreä, damals Pfarrer zu Göppingen, der um die Erhaltung der reinen Lehre und des Concordienwerks hochverdiente Theolog, den Herzog Christoph wegen seiner tiefen Erkenntniß der damaligen kirchlichen Verhältnisse oft brauchte [27]), durchaus einig: sie begehrten mit allen Lutherischen

---

26) Aus der Handschrift mitgetheilt in der Vorrede zu Joh. Sauberts Zuchtbüchlein der Evangelischen Kirchen. (Nürnb. 1636. 12.) Die angeführte Stelle S. 45 f.

27) Vergl. J. C. Pfisters Herzog Christoph von Würtemberg. (Tüb. 1819.) S. 382 ff.

Lehrern Deutschlands damals eine ernstliche Wiederherstellung der verfallenen Kirchenzucht, die in den Händen der Consistorien, durch die juridica involucra, wie man sich passend ausdrückte, allmählig zu einem Schatten herabsank. Von den Zeiten des dreißigjährigen Krieges ist es bekannt, wie sehr die allgemeinen Drangsale im Deutschen Reiche damals dem Verfall der Sitten begegneten, und gewiß haben die evangelischen Lehrer nicht Unrecht, wenn sie jene als eine neue Heimsuchung Gottes betrachteten, der Früchte an seinem Weinberge suchte, und die Männer von Jerusalem und Juda selbst aufforderte zu richten über den Weinberg, der statt Trauben Heerlinge brachte. Damals erschien Joh. Sauberts treffliches „Zuchtbüchlein der evangelischen Kirche". (1636.) Es ist lehrreich und interessant in diesem Buche zu sehen, wie die gewichtigsten der evangelischen Zeugen Deutschlands hier gleichsam Hände und Herzen zusammenfügen[28]; wie ein Joh. Gerhard, der selbst einen solchen Bußspiegel für die Kirche schreiben wollte, von nichts wissen will, als was oben als der Grundstandpunkt angegeben wurde, nämlich „daß durch Gottes Gnade die Lehre rein und unverfälscht in unsern Kirchen erschalle, mit der Prophetischen und Apostolischen Schrift durchaus übereinstimmend (ex asse conformis); aber daß die Sehnen der Zucht gar zu sehr gelöst und verrenkt, und unter Schein des Misbrauchs dasjenige, was am nützlichsten, ja nothwendig war zur Bewahrung der Zucht, durch eine große Nachlässigkeit (um es mildest zu sagen) abgeschafft ist"; (S. 103 f.) — wie ein Jo. Val. Andreä, nachdem er auf geistreiche Weise gezeigt, wie Scheinfrommheit oder Afterlehre in den verschiedenen Kirchenperioden durch die Hinterlist Satans die Grundveste der heilsamen Lehre untergraben, den Schaden unserer Kirche dann darin findet, „daß man den wieder befreiten Bannschlüssel zurückgelegt und mit Füßen getreten, den Kirchendienst gänzlich weltlicher Polizei unterworfen, die Polizei nicht auf Gewissen, sondern auf Interesse gegründet, und die Schulen mit Vanität erfüllet", wobei er mit großer Freimüthigkeit den Mittelpunkt nochmals so hervorhebt: „man habe sich seines Leides über den geistlichen Antichrist getröstet, und einen weltlichen Antichrist mit Freuden in die Arme

28) Die alte Sitte, mit der Vorrede Censuren und Zustimmungen der Kirchenlehrer in Verbindung zu setzen, hat uns diese zum Theil trefflichen Vota aufbewahrt.

genommen, statt Papacäsarismus die Cäsareopapie", und mit dem Denkwort des alten Joh. v. Liebenstein schließt: „Die erneute Lehr samt alter Ehr zu wünschen wär" (S. 143—156) — wie Joh. Mayfart (der Verf. des schönen Buchs vom himmlischen Jerusalem) eben in diesem Sinne versichert, „die Hauptursache aller unser Trübsale sey die Versäumniß der Kirchenzucht" (S. 132) — wie G. König (Prof. in Altorf, Orientalist) ganz mit Andreä'scher Schärfe uns erzählt „der Bindeschlüssel sey aufs Rathhaus geflogen." (S. 158.)

Doch, es ist Mode geworden, die Züchtiger unserer Kirche, die zugleich ihre treusten Söhne und größtentheils Väter in Christo waren, so hinzustellen, als ob sie von der gesunden Lehre in irgend einem Stücke gewichen, oder wenigstens einen Strich nach dem Synkretismus, nach der falschen Union hin gesteuert. Es mag daher gut seyn, noch einmal den Mann zu vernehmen, der die Lebenskräfte der Zucht und Ermahnung in dieser Zeit gleichsam in sich concentrirte, und in allen Formen (im Gewande der Dichtung, des Gesprächs, der Apologie u. s. w.) die Kirche väterlich erinnerte, daß sie umkehren solle, und die ersten Werke thun — ich meine den so eben von uns gehörten Jo. Val. Andreä. Eine der schönsten, hierauf bezüglichen Schriften, ist sein **Theophilus s. consilium de Christiana religione sanctius colenda** [29]). Was ist es denn für ein Christenthum, dessen heiligere Obhaltung Andreä verlangt? Theophilus sagt: die katholische, Apostolische, christliche Religion. Democides meint, dieses, und auch wenn man die Bestimmung der Schriftmäßigkeit und die Uebereinstimmung mit den drei Hauptsymbolen der Kirche hinzunehme, sey zu weit, ja auch das Kriterium der Befreiung vom Joche des Occidentalischen Antichrist will er noch nicht für ausreichend anerkennen, bis Theophilus endlich die große Posaune, Lutherum, mit zur Bestimmung bringt, „der jene erhabene Einmüthigkeit der Deutschen Fürsten erweckte, die Gelehrten des Jahrhunderts belebte, die Drohungen des Papstes, die Spitzfindigkeiten des Thomas und Scotus, die Betrügereien der Mönchskappe, den Aufruhr Münzers, die Schwärmerei Carlstadts, die Verschmitztheit Zwinglis, die Gaukeleien Schwenkfelds und so viele andere Ungethüme kräftig zu Boden streckte, und von der wahren Kirche Christi ausscheidete", und um seine Meinung nun

29) Ich führe an nach dem letzten Abdrucke. Lips. 1706. 12.

schließlich aller Mißdeutung zu entheben, auf die Lehre des Brentz, das Concordienwerk Jac. Andreäs und die große Reihe der treuen Würtembergischen Lehrer hinweist. (S. 4—5.) Diese Lehre und keine andere will er für die wahre christliche erkennen und in seinen Busen schließen; im Namen dieses Bekenntnisses der himmlischen Wahrheit verlangt er in jener köstlichen Schrift eine Erneuerung des Lebens überhaupt, des Gemeinwesens insbesondere, der Literatur, eine Neugestaltung endlich der Kirchen- und Hauszucht. — Aber Spener und Heinr. Müller (die D. Sack namentlich anführt S. 505) die haben doch vielleicht andere Grundsätze gehabt, und es eingesehen, daß der verursachte Schade aus der Theorie der Lutherischen Kirche von Gottes Wort und den Sacramenten entsprungen, oder wenigstens genährt sey? Spener erklärt sich in seinen Piis desideriis, um aller Mißdeutung in diesem Punkte vorzubeugen (und sonst sehr oft), dahin: „Wir erkennen gern, daß wir einig und allein durch den Glauben selig werden müssen, und daß die Werke oder gottseliger Wandel weder viel noch wenig zu der Seligkeit thun, sondern solche allein als eine Frucht des Glaubens zu der Dankbarkeit gehören, dazu wir Gott verbunden sind, da er bereits unserm Glauben die Gerechtigkeit und Seligkeit geschenkt hat. Und sey fern von uns, von dieser Lehre nur einen Finger breit zu weichen, da wir lieber das Leben und die ganze Welt sollten fahren, als das Geringste von derselben zurücklassen. Also erkennen wir auch gern die Kraft des gepredigten göttlichen Worts, wie dasselbe eine Kraft sey, selig zu machen alle, die daran glauben, Röm. 1. Also daß wir nicht nur um des Befehls willen göttliches Wort fleißig zu hören verbunden sind, sondern auch deswegen, weil solches die göttliche Hand ist, welche die Gnade anbeut und überreicht dem Glauben, den das Wort selbst durch des Heiligen Geistes Gnade erwecket. So weiß ich auch die Tauf und dero Kraft nicht hoch genug zu preisen, und glaube, daß sie das eigentliche Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heil. Geistes sey, Tit. 3. Oder, wie unser Lutherus in dem Catechismo saget: daß sie würke Vergebung der Sünden, erlöse vom Tod und Teufel, und gebe (nicht nur verspreche) die ewige Seligkeit. Nicht weniger erkenne ich gern die herrliche Kraft der nicht nur geistlichen, sondern auch sacramentlichen mündlichen Nießung des Leibes und Blutes

des Herrn in dem heil. Abendmahle; daß ich um solcher willen den Reformirten von Herzen widerspreche, wann dieselben mit Verneinung, daß wir solch Pfand unserer Erlösung in, mit und unter dem Brod und Wein empfangen, auch die Kraft desselben schwächen, und keine andere darinnen erkennen, als welche auch außer dem h. Sacramente bei der geistlichen Nießung befindlich. Wie ich nun unserer Kirchen Lehr von allen diesen Stücken mit Herz und Mund führe, und daher Lutheri Schriften mir so viel angenehmer sind, in welchen wir mehr hiervon als irgend einem Autore finden, also kann ich doch nicht in Abred seyn, daß ich finde, wie daß wider unsere Lehr und der Kirchen Bekenntniß bei dem großen Haufen, so gleichwol auch mit Evangelisch heißen, gar andere Gedanken und Einbildungen von der Sache gemacht werden" [30]).

Eine bündigere und luculentere Erklärung wird D. Sack wahrscheinlich nicht verlangen. Aber H. Müller wenigstens muß ihm doch zufallen, welcher Taufstein, Predigtstuhl, Beichtstuhl und Altar die vier stummen Götzen genannt hat, die die Lutherische Kirche habe? In der That, es wäre schlimm, wenn der Lutherische Chrysostomus so seinen Katechismus gelernt hätte, daß jeder Reformirte Wirbelwind ihn umstoßen könnte. Auch hier mag der treue selige Lehrer sich selbst retten und vertheidigen (er lebet ja doch trotz denen, die jetzt den Namen haben, daß sie leben), und zwar mit derselben Stelle aus der „Apostolischen Schlußkette", die angegriffen ist, und den Vindiciis, die er in den Erquickstunden (Nr. 152, und nicht Nr. 151) dazu giebt. „Mit Thränen", sagt er, „habe ich in meiner Apostolischen Schlußketten am 758 Blatt geschrieben, und schreib es abermal mit Weinen: „„Es hat die heutige Christenheit (von den Heuchelchristen ist die Rede, wie der Nebentext sattsam ausweiset) vier stumme Kirchengötzen, denen sie nachgehet, den Taufstein, Predigtstuhl, Beichtstuhl, Altar; sie tröstet sich ihres äußerlichen Christenthums, daß sie getauft ist, Gottes Wort höret, zur Beicht gehet, das Abendmahl empfängt; aber die innere Kraft des Christenthums verleugnet sie: sie verleugnet die Kraft der Taufe, weil sie nicht im neuen, sondern im alten Menschen wandelt, da doch die Taufe ein Bad der Wiedergeburt

30) Phil. Jac. Speners Pia desideria, (Frkf. a. M. 1680. 12) S. 46—48.

und Erneuerung ist; sie verleugnet die Kraft des göttlichen Worts, weil sie nicht wandelt, als das Wort lautet, sondern widerlegt das Wort Gottes mit ihrem gottlosen Leben und macht's zu Lügen; sie verleugnet die Kraft der Absolution, weil sie unverändert bleibt in ihrem Wesen nach wie vor, und heut wie gestern, da doch das Herz, wanns mit dem Trost göttlicher Absolution erquickt ist, nicht wird das Böse mehr lieben, und das Gute hassen; sie verleugnet die Kraft des heil. Abendmahls, weil sie nicht lebt in Christo, mit welchem sie vereinigt ist, sondern wandelt nach den Lüsten ihres Fleisches und ergießt sich in allerlei Sünde. Wie stimmt Christus mit Belial zusammen? Dieß alles ist Abgötterei. Denn Gott ist ein Geist, und will, daß wir ihm im Geist und in der Wahrheit dienen."" Wie? Ist das nicht wiedertäuferisch, daß man Tauf, Wort, Beicht, Abendmahl stumme Götzen nennt? Nein, ist dann bei dir kein Unterschied unter Tauf und Taufstein, Predigt und Predigtstuhl, Beicht und Beichtstuhl, Abendmahl und Altar? Der Wiedertäufer hebt den rechten Brauch des Taufsteins, Predigtstuhls, Beichtstuhls, Altars; ich bemühe mich zu heben das nichtige Vertrauen der Maulchristen, das sich auf diese Dinge niederläßt und gründet; ist dann kein Unterschied zwischen Brauch und Misbrauch? Ich spreche so: Ein Abgott ist, wann das Herz an etwas hänget, und auf etwas trauet, das nicht Gott selbst ist. Woran das Herz des Maulchristen mit seinem Vertrauen außer Gott hanget, das ist sein Götze" [31]). — Was nun auf D. Sacks historische Kenntniß und sein Raisonnement, so weit es auf Geschichte fußt, zu geben sey, das mag der Leser mit sich selbst abmachen; so viel ist gewiß, daß er entweder die Geschichte nicht kennt, oder sie zu seinen falschen Voraussetzungen misbraucht: in beiden Fällen speist er seine Leser mit Chimären ab.

IX. Was das sechste Capitel der fraglichen Schrift, welches D. Sack nicht hat berühren mögen (S. 509), angeht, so können wir uns ganz kurz auf das oben Angeführte beziehen. D. Sack hat hier wie früher nur seine gänzliche Unfähigkeit, eine historische Exposition zu würdigen, bewiesen. Der Gegensatz zwischen Luther auf der einen und Oekolampad und Zwingli auf der andern Seite, behauptet er, habe hier nichts zu thun, da die Reformirte Kirche diese Darstellung sich nie angeeignet habe. Abgesehen davon,

---

31) Hier. Müllers geistliche Erquickstunden, (1720.) S. 307—309.

daß der Rec. sich gleich darauf, fast in einem Athem, widerspricht, indem er sagt, Calvin, dem die Reformirte Kirche hauptsächlich folge, habe auch das Wesentliche der Zwinglisch-Oekolampad'schen Theorie festgehalten (S. 511), so liegt es auf der Hand, daß Zwingli und Oekolampad entweder historische Glieder in der Evolution der Reformirten Kirchenlehre sind, oder nicht. Sind sie es aber — wie denn das auch keinem Reformirten Theologen zu leugnen einfallen wird — so hat allerdings die von ihnen gerade im ersten lebendigen Gegensatz gegebene Entwickelung um so mehr Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit, als ohne die Wurzel der Betrachtung nimmer der Stamm und die Krone, wenn nun einmal Calvin diese repräsentiren soll, gefaßt werden mag. Der Rec. übersieht ja ganz, daß ich die grundwesentliche Congruität des Calvinischen und Zwinglischen Dogma später erwiesen habe, ein Beweis, den er wie das Uebrige ohne alle Ausnahme stehen lassen soll, und keinen Dank dazu haben — wodurch nun um so mehr das nothwendig Geforderte jener Darstellung in die Augen springt; denn wie wäre ich zu jenem Schlusse berechtigt, wenn ich nicht vorher alle Elemente der Zwinglisch-Oekolampad'schen Lehre in scharfen Umrissen mit ihren eigenen Gründen vor mir hatte, so daß ich sie mit der Calvinischen Systematik vergleichen konnte? Was aber D. Sack von der Darstellung des sechsten Capitels selbst heraushebt, ist mit einem so ärmlichen Widerspruchsgeiste behaftet, daß ich kaum meinen Augen traue, hier, wo es um so große, gewichtige Wahrheiten sich handelt. Es sollen nämlich Zwinglis S. 154 (der fraglichen Schrift) angeführten Worte von dem Beschwerenden, was die Annahme eines leiblichen Essens für das Gemüth habe, mißverstanden seyn. Möchte es doch D. Sack gefallen seyn, uns zu sagen, wie er allenfalls diese Worte versteht, wenn er sie nicht auf etwas Gefühlsmäßiges, das als Kriterium der Wahrheit angenommen wird, reducirt wissen will. Es ist wahr, daß Luther das „Beschwerende" in einem andern Sinne nimmt, aber offenbar doch tief das Zwinglische Wesen erfassend, das alle Scheingründe zusammenraffte, um nur dem Grunde der gesunden Lehre zu entfliehen. Ist Luthers Erwiederung von „dem Christ, der auf einem Sammetpolster im Himmel sitze, und lasse ihm die Engel singen, geigen, klingen und spielen", dem D. Sack zu derb, so sollte er doch bedenken, daß es die einzig würdige auf Oekolampads und der Reformirten Instanz überhaupt war, „daß der König

der Ehren unmöglich seinen Leib auf dem Altar von den gottlosen Buben könne hin- und herwerfen lassen." (S. 156.) Und wie durchaus fein weiß Luther mit dem Apostel den armen Sünder- und Narrenglauben herauszustreichen, der es gar nicht für der Ehre Gottes unwürdig hält, wenn Er, unser Heiland, uns sein Fleisch zu rechter Speise, und sein Blut zu rechtem Trank giebt! Ist das ein unkräftiges Argument, weil ein Ausdruck überzarte Ohren beleidigt? Wollte Gott, D. Sack hätte immer so kräftig und tüchtig polemisirt, so durchweg die Sache bei ihrem rechten Namen benannt! — Aber noch (man höre!) soll es unerlaubt von mir seyn, daß ich S. 178 f. den früheren Oekolampad, den Verfasser des Sermons vom Abendmahle vom J. 1521, dem späteren gegenüberstelle, und diesen durch das herrliche Bekenntniß, das er früher ablegte, überwunden werden lasse. Und warum unerlaubt? „Weil", eröffnet uns D. Sack, „Oekolampad in jenem Sermon noch in der Wandlungslehre befangen gewesen sey". (S. 509.) Wir hören es, und erstaunen; denn es ist durchaus aus der Luft gegriffen. Im Gegentheil will Oekolampad hier gänzlich unvermengt seyn mit jeder Transsubstantiation und Consubstantiation, wie überhaupt mit aller Schulmeinung. Seine Worte hierüber lauten: „Ob übrigens das Wesen des Brods und Weins aufhöre zu seyn, und die zufälligen Eigenschaften vor sich bestehen, oder der Größe nach in den Leib Christi verwandelt werden, und vergehen, oder Christum in sich fassen, daß es noch zugleich Brod sey, was es scheinet zu seyn, und Brod genannt werden müsse, gehet uns nichts an; davon mögen müßige Schulen handeln. Auch hier bestehet alles auf der Kraft oder Macht Gottes, welcher spricht, so geschieht's, und welcher alles, was er im Himmel und auf Erden will, nach seinem Wohlgefallen thut. So muß denn unser Vorwitz hier nicht vorwalten ... Es sey welcherlei es wolle, so ist es uns nur statt eines Zeichens und Bildes, so den wahren Leib des gegenwärtigen Christi mit einer Hülle verdecket" [32]).

X. Indem nun D. Sack weiter zu dem siebenten Kapitel meiner Schrift, über Calvins Lehre von den Sacramenten, fortschreitet, ordnet er sich erst die Bestandtheile des Widerspruchs von Seite der Lutherischen Kirche in gewissen Sätzen (die allerdings

---

32) Joh. Oecolampads Sermon vom heil. Sacrament des Altars; Luthers Werke, XX, S. 2931—2932.

entweder bedeutend vermehrt, oder in ihrem Realzusammenhange, wie in der fraglichen Schrift geschehen ist, hätten nachgewiesen werden müssen), und schickt dann selbst eine Darstellung der Calvinischen Sacramentlehre voraus, welche der lapis lydius für das Folgende seyn soll. Daß sie dieses nicht seyn könne, ihre Aufgabe nicht vollbracht habe, wollen wir kurz zeigen. Es ist nämlich bei Darstellung eines Systems vor allem nöthig, daß die innerlichen Momente in ihrem rechten Gewicht, nach ihrer rechten Ordnung und Folge hervortreten, ohne welches kein klarer Begriff erlangt werden wird, geschweige denn, wenn irgend ein mitbestimmendes oder das Ganze durchdringendes ausgelassen wird. Geben wir dem Recensenten einstweilen zu, daß die Theilnahme an der erhöheten Menschheit Christi, wodurch die Gläubigen geistlich genährt werden, die Grundidee der Calvinischen Sacramentstheorie ausmache, die hier so mehr als eine Einfuge in das ganze System der Geisteswirkungen erscheint, denn als eine die Kirche Jesu zu einer geist-leiblichen Gemeinschaft mit dem Herrn erhebende und ihm einverleibende Anstalt, so wird man auf der andern Seite schon vom Anfang an nicht verkennen, daß ein ebenso bedeutsames, wo nicht noch tieferes Moment in der eigenthümlichen Auffassung der Erwählung liege, wodurch wiederum das Apostolische: „Wir sind Fleisch von seinem Fleisch, und Gebein von seinem Gebein" ganz anders bestimmt wird [33]). Die destructive Gewalt, die die Calvinische Prädestinationslehre auf die Sacramentstheorie übt, tritt schon offen heraus bei der Vorstellung von der Taufe, indem diese mit Hinsicht auf die Verworfenen nur ein Schattenwerk wird; und eben so klar beim Abendmahle, wo jene wiederum nur die eitlen Zeichen empfangen. Ja die Wirksamkeit des Heil. Geistes, sofern dieser als die Theilnahme an der Menschheit Christi überall vermittelnd gedacht wird, muß ja durch jenes Moment eine ganz andere werden, sobald nicht das Bundesgliedliche, welches Calvin als das Kennzeichen der Erwählten angiebt, da ist; und nimmermehr könnte die Calvinische Theorie mit der Universalität auftreten, die sie in der Darstellung D. Sacks annimmt; noch weniger aber könnte in derselben von „göttlich geordneten leiblichen Vermittelungen

---

33) Uebrigens hat Calvin schon diese Stelle ganz so wie D. Sack (S. 512) benutzt. S. **Calvini brevis admonitio de Coena Domini**, Opp. Tom. VIII, p. 267.

des Worts und der Sacramente" als offenbar in größter Beschränkung die Rede seyn, denn eben das leiblich Vermittelnde will die Calvinische Theorie abschaffen, ja erklärt es für eine diabolische Meinung, wenn jemand den Sacramenten des Neuen Bundes zuschreiben wollte, daß sie die Gnade bringen [34]). Dies die erste Mißweisung in der Sack'schen Darstellung, die nimmermehr dadurch gut gemacht wird, daß er Lutherische Elemente in dieselbe aufnimmt; denn das ist zwar für ihn gut und löblich, wo wir sein Bekenntniß hören, wo wir sehen wollen, welche siegende Kraft die Wahrheit auch über die Widersacher hat; hier aber, wo er Calvins Lehre darstellen sollte, war es offenbar nicht an seinem Platze. Zweitens. In allen Systemen, wie Calvins, wo die Begriffe die Heilsfarbe, den Schein des Lebendigen nur retten können, indem sie in einem steten Flusse sind, so daß sie bald expandirt, bald zusammengezogen werden können nach dem jeweiligen Interesse, kann eine klare Einsicht des Einzelnen nicht gewonnen werden, ohne daß man neben jeder Behauptung die entgegenstehende Verneinung sieht, und umgekehrt bei jeder Verneinung die Behauptung, wider welche sie gerichtet ist, gegenwärtig hat. So z. B. wenn D. Sack das Spirituelle der Calvinischen Abendmahls-Theorie (wir bezeichnen kurz so die Behauptung, daß die Vermittelung des Geistes durch den Glauben nothwendig sey zur Realität des Sacraments) hervorhebt, darf die Verneinung, welche diese involvirt und zugleich hervorruft, nicht übersehen werden, nämlich daß, wo Gott durch sein Wort etwas darbeut, dieses in seiner Wahrheit nicht erst durch unsern Glauben zu Stande kommt, sondern seinem Wesen nach da ist, wir mögen es nun gläubig empfangen oder nicht; denn erst so wird die Integrität des Begriffes gesichert, die Nothwendigkeit des Widerspruchs gezeigt. Offenbar aber gewinnt das Ganze einen falschen Schein, wenn man diese Verneinung so evacuirt (ein gewöhnlicher, aber schlechter Kunstgriff der Reformirten Lehrer, den D. Sack erneuert S. 511), daß hier nur von der Aeußerlichkeit des Worts die Rede sey (eine Trennung, die auf Gottes Wort nicht angelegt werden darf), oder daß an eine empirische und räumliche Einschließung des Leibes und Blutes Christi gedacht werde, wenn man die wahre Gegenwart desselben lehrt. Dies die zweite Mißweisung in der Darstellung D. Sacks. Wenn man

34) Calvini Institut., lib. IV, c. 14. 14.

so einerseits das System ganz beziehungslos innerhalb seiner eigenen Sphäre nimmt, und dann anderseits drittens noch unlautere, heterogene Vorstellungen und Consequenzen aufnimmt, um die Wahrheitsfülle dem System zu vindiciren, die es nicht verlangt, ja sogar von sich stößt, dann kann unmöglich ein klares Bild von demselben gegeben werden. Letzteres ist aber namentlich der Fall, wenn D. Sack den bekannten Reformirten Satz, daß die Synusie des Leibes und Blutes des Herrn mit den Elementen am besten so entfernt werde, wenn man behaupte, die Seele versetze sich im Glauben in den Himmel, und werde dort der Menschheit Christi theilhaftig, dahin erweitert, daß keineswegs damit ausgeschlossen, sondern eingeschlossen werde, daß Christus zu uns herabsteige. (S. 518.) So gut nun die Behauptung Calvins, er lehre auch eine Realität des Genusses, eine blos dialektische Illusion war (denn er mußte ja wissen, daß eben die Realität, auf die es hier ankommt, von ihm bestimmt als eine kapernaitische geleugnet wurde), so gut ist diese Consequenz des D. Sack es, aber in noch weit höherem Grade, und das ganze System erschütternd. Denn alle Calvinische Lehrer haben gegen eine solche Consequenz protestirt; der Grund, warum sie jenen Satz aufstellten, war eben der, daß Christi Leib räumlich im Himmel bleiben müsse, und nicht zu uns herabsteige, während er allerdings seiner Gottheit nach bei uns seyn könne[35]. — Das Resultat, das aus dieser Sack'schen Darstellung über den Charakter derselben hervorgeht, wäre also dieses, daß er theils verbrauchte Waffen aus der Calvinischen Rüstkammer aufs neue hervorgeholt hat, deren Stumpfheit er nach seinen eigenen Grundsätzen (von der geist-leiblichen Vermittelung durchs Wort und Sacrament) hätte einsehen sollen, theils offenbar Lutherische Ansichten hineingelegt hat; daß durch beide aber die Theorie, die er

---

35) Nur in diesem Sinne, wie Calvin selbst bemerkt, kann auch von einem Herabsteigen Christi zu uns gesprochen werden. Calvini Opp. Tom. VIII, 116: „Quod Christus, secundum corpus suum in coelo manens, admirabili Spiritus sui virtute ad nos descendit, et simul nos ad se sursum attollit." Vergl. Th. Beza de S. Spiritu c. 46: (Tractation. theolog. I, p. 28.) „Tanta enim est fidei virtus, aut Dei potius, cujus verbo et sacramentis fides credit, non ut Christi carnem e coelis eliciat, sed e contrario sese in coelum usque subvehat, promissionibus Dei freta, ibique vere et efficaciter Christo illos uniat, et, ut ita loquar, incorporet, in quorum animis ipsa inest."

darstellen will, an Klarheit und Consistenz eben so viel einbüßen mußte, liegt am Tage. Wir können das Urtheil getrost dem Leser überlassen, in welcher Darstellung, in der von D. Sack, oder der von uns versuchten, die ossa et nervi des Calvinischen Systems an den Tag kommen; überdies werden alle Hauptpunkte bei der Beleuchtung der Kritik des Calvinischen Systems, welche D. Sack jetzt in Anspruch nimmt, auf concrete Weise hervortreten.

XI. Es soll also zuerst gelten dem historischen Standpunkt und der Bedeutsamkeit der Calvinischen Theorie von dieser Seite. Ich habe darin erkannt das vollendete Reformirte, „ein erweitertes Gebiet dieser Vorstellungen" (S. 201), zugleich aber bemerkt, daß die von Calvin dargebotene Vermittelung, selbst die von ihm adoptirten Ausdrücke keineswegs etwas Neues in der Reformirten Kirche seyen, da vielmehr Oekolampad und Bucer, letzterer namentlich in einer gewissen mittleren Periode seines Auftretens, sich zu derselben Modification, oder, wenn man will, Motivirung und Entwickelung der Grundansicht hingedrängt sahen. Die von mir zum Beweise herausgehobenen Stellen (S. 198 f. 233. 368. Anm. 15) sind so unzweideutig und schlagend, daß jener Satz ferner von keinem unparteiischen Geschichtsforscher, wie ich zuverlässig erwarte, bezweifelt werden wird. Denn es finden sich in dieser Mittelmeinung alle Grundzüge der Calvinischen Theorie, die Grundlage der sacramentalen Analogie, die Behauptung einer spiritualis manducatio durch den Glauben, die Theilnahme an Christi Leib als mitgesetzt durch die Theilnahme an seiner ganzen Erlösungsthätigkeit. Ein anderer ist auch der Sinn der vom Verf. aus Calvins Institutionen angezogenen Stellen nicht, wie ein jeder Unbefangene bei selbstständiger Prüfung derselben abnehmen wird; ja es kann der Sinn kein anderer seyn, weil sonst der Widerspruch gegen die Lutherische Sacramentstheorie sein ganzes Gewicht verlieren, und die tropische Auslegung der Einsetzungsworte, die als nothwendig von allen Reformirten Lehrern postulirt wird, völlig absurd seyn würde [36]. Was aber der Verf. als eigenthümliche

---

36) Wollte man ja noch eine beweisende Stelle von Oecolampad haben, so gebe ich sie hier gern, damit man sehe, wie geläufig jene Mittelmeinung war. „Nos quoque fatemur, in Coena tantam esse vim panis Dominici, ut saporem linguae praebeat, et mentem mire corpore Christi reficiat ac pascat, non aliunde quam faciente fidei verbo, non horum prolatione: Hoc est corpus

Lehrmeinung Oekolampads aufstellt, und was Calvin so bitter tadelt, das gehört schon dem Ausdrucke nach einer früheren Entwickelung, und zwar Zwingli an, während selbst dieser (wie wir auch schon in der Schrift nachgewiesen haben S. 200. Anm. 53.) auf jene Vermittelung einlenkt, und zwar in der jetzt anzuführenden Hauptstelle beides verbindet, daher es auch ganz richtig ist, was wir behauptet haben (S. 223), daß der Tadel Calvins ihn nicht trifft: „Carnem Christi edere, est credere, ipsum pro nobis mortuum esse .. Caro ergo pretium fuit pro nostris peccatis. Minime, si per carnem genus intelligas, sed caro Christi, h. e. totus homo, divinitate conjunctus. Nulla enim caro vivifica est, sed caro ejus, qui vita natura est, vivificare dicitur propter naturarum unionem. Nam vita proprie divinitatis est, non carnis“ [37]). Ist etwa Calvins Rede besser, seine Vorstellung vom lebendigmachenden Fleisch Christi in den angeführten Stellen der Institutionen eine andere? — Aber doch bleibt D. Sack dabei: das von mir gezogene historische Resultat sey ein neues, aller bisherigen dogmenhistorischen Forschung widersprechend. (S. 520.) Wäre dem so, und das Resultat bestände in Wahrheit, wie es gewiß besteht, so wäre ich ja nur etwas tiefer gegangen, als meine Vorgänger; aber es ist so wenig ein Neues, was ich mir aneignen dürfte (es sey denn die Art der Beweisführung), daß vielmehr alle früheren Lutherischen Lehrer dasselbe als unzweifelbar hinstellen; ich nenne hier nur aus zwei verschiedenen Zeiten: Joh. Gerhard, vor dessen dogmenhistorischer Forschung auch der Verf. gewiß einige Achtung hat, und den Helmstädter Schubert, dessen Polemik er selbst als ein tüchtiges Werk anerkennt [38]). So daß

---

meum, sed fide illa pura, quod corpus Christi passum est pro nobis, quae non nisi Spiritus Sancti dono conceditur.“ (Oecolampadii et Zwinglii Epistolae, Basil. 1536. Fol. 152, b.) Wer hier nicht alle Elemente der Calvinischen Theorie in compendio sieht, nae is caecutit in meridie.

37) Oecolampadii et Zwinglii Epistolae, fol. 115, a.

38) Jo. Gerhardi Loci theologici, Tom. VIII, pag. 252: „Huic (Zwingliano) errori admodum adfine, vel potius idem cum eo est, quod Calvinus et qui ipsum sequuntur, statuunt, sacramenta esse tantum sigilla, gratiam jam ante collatam vel postmodum conferendam et significantia, et obsignantia.“ Schubert erkennt überhaupt in Zwinglis, wie in Oecolampads und Calvins Lehre keine andere als die „opinio ecclesiarum Reformatarum.“ S. dessen Institutiones Theologiae polemicae, P. III, (Jenae 1757.) pag. 105 sqq.

es immer dabei bleiben kann, es sey ein Neues für die herrschende deutsche theologische Schule, während es für die, welche früher eifriger forschten, lebendiger erkannten, treuer festhielten und einer jeden solchen Erscheinung bis auf die Wurzel nachgingen, keineswegs ein Neues war.

XII. Das Zweite, was D. Sack in Anspruch nimmt, betrifft meine Behauptung, bei Calvin und allen spätern Reformirten Lehrern werde das Wesen des Sacraments, als Sacrament in der Analogie gesetzt, die in der Taufe zwischen der äußeren Reinigung des Leibes durchs Wasser und der inneren Reinigung der Seele, im Abendmahl zwischen den nährenden Substanzen des Weines und Brodes, und der nährenden Kraft der Gemeinschaft Christi, oder des geistlichen Genusses. Die Reformirten Lehrer drücken dieses systematisch so aus: „In analogia posita est omnis sacramentorum ratio“, oder wie Bucan es noch klarer auseinanderlegt: „Esse sacramenti nihil aliud est, quam ad signatum et sacramentatum i. e. rem significatam referri“ [39]). Das Wesen des Sacraments — das ist die entgegenstehende, kirchliche Behauptung — liegt viel tiefer als in dieser Relation, die von den Reformirten Lehrern offenbar nur darum an die Spitze gestellt und zur Grundlage der Entwickelung gemacht ward, um die res signata, die gratia significata, aus der sacramentalen Sphäre zu entheben, und in die allgemein erlösende Thätigkeit Christi oder in die anregende Thätigkeit des Heil. Geistes zu verlegen, um die Realität der Taufe nicht an den sacramentlichen Act, die Realität des Abendmahls nicht an die sacramentliche Darreichung zu knüpfen, um die signa als vehicula gratiae durchaus in Abrede zu stellen, und in letzter Instanz das Sacrament als eigentliches Mysterium auf seinem eigenthümlichen Gebiete aufzulösen. In der That, wir glaubten auch hier deutlich genug gesprochen zu haben, um einer jeden unwilligen Mißdeutung vorzubeugen; und klarer konnte der Gegensatz gar nicht hingestellt werden, als von uns in der in Frage stehenden Schrift geschehen ist, wo wir ihn mit den alten Lehrern so faßten: „daß die Analogie stets nur den Glaubensgrund erläutere, nicht aber etwa den Glauben begründen könne“. (S. 201.) Will denn D. Sack nicht eingestehen, was doch dem schlichtesten Verstande sich aus der Natur der Sache selbst ergiebt, daß

---

39) Gv. Bucani Institutiones theologicae, loc. XLVI, qu. 11.

es zwei ganz diametral verschiedene Standpunkte sind, mit Calvin zu behaupten, der Herr habe das Bilderwerk der Sacramente (denn anders können wir das Concrete, was das Wesen der Analogie ausdrücken soll, nicht bezeichnen) zur Stärkung des schwachen Glaubens eingesetzt (wodurch doch offenbar Neues und Altes Testament, Körper und Schatten in dieser Beziehung, vermengt werden), und auf der andern Seite lehren, daß was der Herr durch die Elemente und sein lebenschaffendes Wort uns darreicht, zu eigen giebt, auch in der Wahl der Zeichen eine göttliche Weisheit ausdrücke? Jenes ist ächt Reformirt, dieses ist wahrhaft Lutherisch und allein kirchlich. Darum aber muß man auf diese Stellung und Bedeutung der Analogie im Calvinischen System ein so großes Gewicht legen, weil dies eben das spiritualistische Grundgewebe uns klar offenbart, das der spätere künstlich gefärbte Einschlag nicht vernichten kann. Man wirds auch schwerlich verbergen durch die vom Verf. (nach Calvin) wiederholte Instanz, „daß dieser keine andere Geistigkeit kenne, als die vom Heil. Geist ausgegangene" (S. 521). Wohl kennt er eine andere, und es ist eben der geistige Schein, den er hervorbringt, wenn er die Wirksamkeit der Mittel in des Geistes Hand deprimirt, wenn er dasjenige geistig machen will, was Gott leiblich gemacht hat und umgekehrt. Schwerlich möchte auch Calvin selbst sich so schlecht vertheidigt haben, als der Verf. durch den folgenden Satz thut, wonach „eine verklärte Leiblichkeit als das Gemeinschaftliche in uns und in Gottes Sohn" ponirt wird. Vielmehr muß ja eine solche Communion nach Phil. 3, 21, allerdings auch als Folge des gläubigen Abendmahlsgenusses (vergl. Joh. 6, 54—57.), zunächst in den Zustand verlegt werden, wo unser nichtiger Leib, die irdische Hütte, durch welche wir beschwert sind, abgelegt ist.

XIII. D. Sacks Verlegenheit wächst mit jedem Schritte; es wird ihm ein saurer Gang. Es kann nicht anders seyn, wenn man die Wahrheit wider sich hat, und zugleich den Irrthum als Wahrheit ausschmücken will. Sofort verlangt er für Calvin, man solle nicht seine Abendmahlstheorie nach seiner Theorie von den Sacramenten überhaupt beurtheilen, sondern vielmehr dieses, als das Allgemeinere, durch jenes, als das Concrete, bestimmt werden, oder wenigstens beides gleichmäßig in der Darstellung wirken lassen. (S. 521 f.) Wie ärmlich muß das System beschaffen seyn, das eine solche Rectificirung für sich in Anspruch nimmt, und wie gewiß

steht es hier, daß wenn Calvins Begriffe von der Taufe und dem Abendmahle die der heil. Schrift wären, so würde seine Ansicht von den Sacramenten auch nichts Schiefes, Verkehrtes, der Schrift und des Glaubens Sinn Störendes haben? Oder sollte es wirklich so unmäßig schwer seyn, von jener, vorausgesetzt richtigen, biblischen Concretheit zu dieser Allgemeinheit des Begriffs zu gelangen? Dazu kommt, daß es unwahr ist, was D. Sack unserer Darstellung aufbürdet, als ob wir den allgemeinen Bestimmungen in Calvins Theorie eine zu große Bedeutung beigelegt hätten; wir haben ihnen keine andere Kraft und Wirksamkeit gegeben, als die sie nothwendig im Systeme haben müssen, und nach Calvins klaren Worten haben; alle die darin ausgedrückten Momente kehren nicht blos in allgemeinen Umrissen beim Concreten des Abendmahls und der Taufe wieder, sondern mit einer energischen Klarheit, so daß man klar sieht, sie waren geschöpft, wie sichs gebührt, aus der individuellsten Erfassung des Gegebenen. Wer sich davon überzeugen will, der wolle nur unsere Darstellung von S. 187—196 lesen, die wir nochmals wagen, eine treue und genaue zu nennen. — So ernst hat D. Sack es auch nicht gemeint; er giebt gleich darauf zu, daß der Haupt- und Wesenpunkt, warum es sich hier handelt, das Verhältniß der Alt- und Neutestamentlichen Sacramente, von Calvin doch wenigstens zum Theil falsch aufgefaßt sey. Die volle Wahrheit aber ist nicht die, womit D. Sack wiederum den tiefen Schaden sehr schlecht verkleistert, „daß Calvin dadurch nicht sowohl die Sacramente des Alten Testaments erhebe, als die des Neuen Testaments herabdrücke" (S. 522), sondern in eben dem Maaße, als er jene erhebt, drückt er diese zum Significativen herab, ja er gebraucht jenes nur als Vehikel zu diesem; das *σημαντικὸν* der Alttestamentlichen Sacramente, das den Gläubigen dort eine Pädagogie zu Christo ward, als Bundeszeichen vom Herrn und Mittler des Bundes, tritt nun an die Stelle des *μεταδοτικὸν* der Neutestamentlichen, deren Charakter so gewiß hiermit ausgedrückt ist, als es überhaupt der Charakter des Neuen Testaments im Gegensatze zum Alten war. — Weiter beliebt es D. Sack zu fragen, was es denn eigentlich mit dem für so wichtig erklärten Unterschied zwischen Verheißungswort und Geheiß- oder Befehlwort auf sich habe; dieses, meint er, müsse ja natürlich in jenem enthalten seyn, die angeknüpfte Gnade müsse uns ja treiben und drängen, dasjenige zu thun, woran der Herr die Gnade knüpft.

Die ernste Frage erfordert eine runde, wo möglich katechetische Antwort. Hier ist sie. Das Gebotswort, sagt Luther im kleinen Katechismo (und die Aufnahme zum katechetischen Stoff sollte uns doch wohl wenigstens zeigen, wie wichtig und eingreifend die Unterscheidung) ist das, was der Herr spricht Matthäi am letzten: Gehet hin in alle Welt, lehret alle Heiden, und taufet sie ꝛc.; das Wort der Verheißung ist das, da unser Herr spricht Marci am letzten: Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden ꝛc. Gleicherweise ist beim Sacramente des Altars das Gebotswort verfaßt in den Worten des Herrn: „Solches thut", und die Verheißung lieget nebenbei: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden." Warum aber wird jener Unterschied festgehalten? Warum hat man es, zumal wo schärfere Bestimmungen nöthig wurden, in unserer Kirche nicht für genug geachtet, das Verheißungswort mit den Zeichen zusammentreten zu lassen zum Wesen der Sacramente? Wir lassen Luther hier antworten; und zwar am liebsten mit vorausgesetzter Frageform, so daß alles fein klar werde. „Denn das muß man ja vor allen Dingen gewiß seyn", sagt er, „woher die Taufe kommt, oder wodurch sie eine Taufe ist, auf daß man könne antworten auf die Frage: Wer hat dir geheißen, Wasser und Wort zusammenzugeben? Oder: woher und wodurch bist du gewiß, daß solches ein heilig Sacrament sey? Denn wenn es an den zweien Stücken genug wäre, so könnte ich und ein jeglicher eine Taufe machen, wenn er wollte, ja so viel Sacramente machen, als er selbst wollte. Denn ich möchte demnach selbst eine Creatur nehmen von Gott geschaffen, welche ich wollte, und Gottes Wort darüber sprechen, gleichwie die Papisten thun. — Da stehet ja Gottes Wort, dazu auch Gottes Creatur, bei einander; warum giebt und thut solches nicht auch so viel als die Taufe? Antwort: Ja das ist wahr, die zwei Stücke gehören dazu; aber es ist noch nicht genug daran, daß sie für sich selbst ein Sacrament sollten machen, sondern gehöret noch eins dazu, daß man die Dreifaltigkeit gar habe, nämlich ein göttlich Geheiß oder Befehl. Wenn du das kannst aufbringen, daß die göttliche Majestät im Himmel sagt: Ich habe geheißen und befohlen; so schließen und gelten die zwei Stücke, daß sie ein Sacrament heißen. Sonst, wie ich gesagt habe, möchte alles ein Sacrament werden, was nur Menschen erdenken könnten" [40]). Einmal also, um alle

40) Luthers Predigt von der heil. Taufe; (1535) Werke X, 2523—2529.

Willkühr zu entfernen, und das Willkührliche, was in dem Zeichen für sich liegt, nicht auf eine bloße Analogie, sondern auf Gottes Wort zurückzuführen, und also klar zu zeigen, daß die Elemente hier Träger der Gnade sind (denn dazu sind sie mit dem Worte durch das Wort zusammengebunden), und dann um das Sacrament in das Prädicament der kirchlichen Handlung zu erheben, so daß z. B. die Worte im Abendmahle nicht zu einer bloßen recitirenden Formel herabsinken, sondern bleiben, was sie sind, Gottes, Leben gebende und Leben bringende, Worte, darum ist diese Distinction festzuhalten; und wo der Raum dafür, wie in der Calvinischen Theorie, fehlt, da liegt das Gebrechen der Auffassung vom Wesen des Sacraments klar zu Tage. Dies um zugleich anzudeuten, warum gerade in diesem Zusammenhange vom Geheißworte gesprochen werden mußte.

XIV. Der folgende Punkt der Kritik D. Sacks betrifft meine Darstellung der Calvinischen Lehre von der Taufe. In der That, ich glaubte hier, wie überall, des Maaßes der Gerechtigkeit und Wahrheit nicht fehlen zu können, wenn ich die Reformirten Lehrer selbst reden, sich selbst expliciren, die genaue Uebereinstimmung der einzelnen Lehrpunkte mit den ersten Gründen durchsehen ließ. Aber dies ist D. Sack nicht genug; er hat, auf zwei Stellen gestützt, deren Beschaffenheit wir sogleich erklären werden, das Unglaubliche entdeckt: daß Calvin die Taufe als ein wirkliches Gnadenmittel darstelle, wodurch wir eingepflanzt werden in die Gemeinschaft Christi und der Kirche, ohne freilich die Wiedergeburt als die Wirkung derselben anzunehmen. (S. 522 f.) Ja doppelt unglaublich; denn zu geschweigen des palpablen Selbstwiderspruchs, so ist kein einziger Reformirter Lehrer, der jenes lehrt, noch lehren kann, sondern so lehren alle mit einem Munde, daß die Taufe, d. h. das Sacrament, in welchem nach Gottes Befehl das Wasser mit dem Worte verbunden wird, nichts gebe oder nütze, sondern blos bedeute, versiegle, was auch schon vor der Taufe da ist, nämlich die Einpflanzung der Erwählten in den Körper Jesu Christi, was aber doch in seiner reellen Entfaltung erst nach der Taufe zum Vorschein kommt, wenn nämlich die Geisteswirkung, die eigentliche innere Taufe, hinzutritt. Es sind, so viel Calvin betrifft, mehrere unzweideutige Hauptstellen in meiner Schrift angeführt, S. 211. 12; da aber D. Sack bei allen diesen noch im Finstern

tappt, wollen wir ihm fernere nicht vorenthalten. So wie Calvin in der Anm. 75 angeführten Stelle aus den Institutionen sagt, die Taufe sey eine Verheißung, eine figuratio der Wohlthaten, die das reinigende Blut Christi dem Gewissen schenkt, und also beide Elemente seines Sacramentsbegriffs hier wieder in Anwendung bringt, so sagt er in der Confession, die er mit Farel 1562 im Namen der Französischen Kirche stellte: die Taufe sey das Zeichen der Wiedergeburt (regenerationis nostrae signum [41])), und in der Schrift de Coena Domini, daß so wie wir in der Taufe versichert werden, daß unsere Seelen innerlich abgewaschen sind, wenn das Wasser, welches den Unflath des Körpers abwäscht, um dieses zu bezeichnen, ausgegossen wird, so müsse gleicherweise im Abendmahle materielles Brod zugegen seyn, damit uns bezeugt werde, daß der Leib Christi unsere Speise sey [42]). Ebenso äußert sich Beza, der andere Antesignanus an Calvins Seite in dem Sacramentstreite, sehr oft; nur an eine Stelle sey uns vergönnt zu erinnern, die wegen der Ableitung und Rückweisung in die zu Grunde liegende principielle Differenz nicht ohne Interesse ist. „In der Wassertaufe", sagt er, „ist Christus nicht mehr, als er überhaupt im Ocean ist. Auch ist es nicht nöthig, daß wir sagen, Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist sey durch die Kraft der Worte in dem Wasser der Taufe, und bewirke dieses oder jenes" [43]). — So gewiß nämlich dem Worte Gottes die belebende und schaffende Kraft bei der Darstellung der Sacramente in der Calvinischen Theorie abgesprochen wird, ebenso gewiß mußte man leugnen, daß Wiedergeburt und Erneuerung als Wirkung der Taufe beigegeben seyen; nimmer konnte der hohle Spiritualismus zugeben, daß das Element durch das Wort und mit demselben die Gnade Gottes uns zutrage. So wie man aber Reformirter Seits beim Abendmahle, wenn erst die Grundvoraussetzungen zugegeben waren, kein Bedenken trug, die höchste Realität und Substantialität des Genusses zu lehren (denn diese war nun doch vermöge jener eine andere), so kam es auch hier bei der Taufe nicht darauf an,

---

41) Calvini Confessio fidei, nomine ecclesiarum Gallicarum scripta, (1562) Opp. Tom. VIII, p. 96.

42) Calvini de Coena Domini, Opp. Tom. VIII, p. 6.

43) Th. Bezae Respons. ad Acta Colloq. Mompelg. P. II, pag. 47.

die Wirkung, welche einer ganz anderen Kraft gehörte, metonymisch in das Zeichen dieser Kraft herein zu verlegen. Deshalb ist es nicht blos in der von D. Sack angeführten Stelle (Instit. IV, 17. 1.), daß die Erneuerung in die Taufe hinein verlegt wird, sondern auch in der Confessio fidei nomine ecclesiarum Gallicarum edita heißt es, gleich nach der oben angeführten Stelle: „Quemadmodum Baptismo nos Dominus regenerat, ut ipsius Filii simus, atque illa spirituali nativitate nos in ecclesiam intromittit, ut pro domesticis habeat, ita etiam in Coena significat, se nobis prospectum velle, ut in vita coelesti foveat, donec ad illius cumulum perveniamus“ 44); wo Calvin nun offenbar in der zweiten Hälfte des Satzes, bedeutsam weisend, zurücknimmt das, was in der ersteren scheinbar zugestanden war, und durch die Verbindung beider selbst andeutet, daß auch dort nur eine „sacramentalis locutio“ sey. Hätte D. Sack die Reformirte Lehre wirklich studirt (was kaum der Fall seyn kann), so würde er diese Technik wohl kennen, weß sie auch selbst gar kein Hehl tragen. Als Grundsatz wird es aufgestellt bei Alsted und Bucanus, und zugleich die Entwickelung der Calvinischen Lehrform, die nothwendig eine Geistestaufe neben der Wassertaufe statuiren, oder, wie Calvin sich ausdrückt, Christum als Complement der Taufe hinstellen müsse (s. meine Schrift S. 213. 190), offen dargelegt. „Wenn die Taufe", sagt ersterer, „das Bad der Wiedergeburt genannt wird, so kann dies auf zweierlei Weise verstanden werden. Wenn nämlich Taufe für die äußere Handlung genommen wird, so ist dies eine bloße phrasis sacramentalis; es wird gemeint, die Begießung, welche in der Taufe geschieht, ist das Sacrament der Wiedergeburt. Nimmt man aber die Taufe für die äußere und innere Handlung zugleich, so gilt es eigentlich nur von der inneren Taufe, daß sie ein Bad der Wiedergeburt sey" 45). Dieses vervollständigend, sagt Bucanus: „Es giebt folglich eine doppelte Taufe, die äußere, welche auch die Wassertaufe genannt wird, womit der Diener des Worts tauft, und die innere, die Geistestaufe, womit Christus allein die Herzen reinigt durch

---

44) Calvini Opera, Tom. VIII, pag. 96. 97.

45) Jac. Alstedii regulae theologicae, c. 41, reg. 13; p. 188.

sein Blut und schenkt den Heil. Geist" [46]). — Wenn D. Sack nun aber, wieder einlenkend, und daß die Wiedergeburt mit der Taufe im Reformirten Sinne nimmer verbunden seyn könne, anerkennend (vielmehr müssen sie auch deshalb auseinander gehalten werden, weil ja, wie Calvin sagt, der Heil. Geist, seine Gaben keineswegs promiscue, sondern nur den Erwählten gebe; und folglich auch nicht alle Getaufte zur Gnade der Wiedergeburt kommen [47])) der Lutherischen Kirche einerseits imputiren will, sie habe es noch nicht bewiesen, daß „die Taufe das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heil. Geistes" sey, und andererseits zweifelt, ob dies ein Glaubensartikel bei uns sey (S. 523), so wäre es in der That zu viel zugemuthet, wenn hier der Beweis für beides geliefert werden sollte; von beiden aber wird D. Sack sehr leicht sich überzeugen können, wenn er hierüber Jo. Gerhard und Quenstädt, als auf welche wir ihn ausdrücklich verwiesen haben wollen, durchliest; er wird dann entdecken, daß wir allerdings hierbei als bei einem Glaubensartikel, mächtig und unwiderleglich gegründet in der heil. Schrift, verbleiben, daß es aber mit nichten, wie er anzunehmen scheint, blos die Stelle Tit. 3, 5. ist, worauf diese Lehre gegründet wird, sondern ferner auch Ezech. 36, 25. 27. Zach. 13, 1. Joh. 3, 5. Apostelgesch. 2, 38. Röm. 4, 1. Eph. 5, 26., Marci 16, 16., Apostelgesch. 22, 16.; endlich daß wir, wie es sich gebühret, die Stimme der recht zeugenden und glaubenden Kirche von Anfang an für uns haben, und von dieser ebenso wenig etwas als von der klaren, unzweideutigen Lehre der heil. Schrift aufzugeben gemeint sind [48]).

XV. Was D. Sack unter Nr. 5 = 6 zusammenfaßt (S. 523 f.), davon will er doch vorjetzt eigentlich nur das letztere zur Sprache bringen, nämlich die von mir aufgestellte Behauptung: „daß was Calvin Mittheilung des Fleisches und Blutes Christi im Abendmahl nenne, das sey in seinem Sinne nur der Complex der Wohlthaten Christi, oder die Substanz seiner Erlösungsthätigkeit"; und zwar weil das Andere schon im Allgemeinen besprochen sey.

---

46) Gv. Bucani Institutiones theolog., loc. XLVII, qv. 3.

47) Calvini Institut., lib. IV, c. 14. 17.

48) Jo. Ad. Qvenstedt Systema theolog., P. IV, cap. 5, sect. 2, p. 142 sqq. Vergl. Jo. Gerhardi loci, Tom. VIII, pag. 251. — 256.

Da wir hoffen, daß der geneigte Leser unsere Darstellung nicht bei Seite schiebe, so wollen wir D. Sack auch hierin gewähren lassen, und halten uns also an den letzten Punkt. Dieser soll nun nach meiner Fassung nicht wahr, sondern vielmehr eine Verringerung des Calvinischen Begriffs seyn. Ich möchte zuerst fragen, wenn das nicht wäre, daß Calvin eine ganz andere Realität betont, meint, festgehalten wissen will, wozu dann der ganze Gegensatz gegen die Lutherische Theorie? Wenn Calvin wirklich Fleisch und Blut Christi für das nahm, was das Wort giebt, und nicht blos für die Emanation einer Kraft Christi, für die Mittheilung seines Lebens im allgemeineren Sinne — wozu noch einen Schatten von Verdacht auf jene Theorie werfen, ja sie sogar zu einem delirium und commentum diabolicum stempeln? Wozu die Annahme einer spiritualis manducatio, wenn nicht um den Mund des Empfangenden als das ὄργανον ληπτικὸν des Leibes und Blutes Christi zu entfernen, und den Glauben als das die Substanz Hinnehmende vorzuschieben, wenn nicht überall von einer andern, blos virtuellen Substantialität die Rede wäre, wenn es nicht in der That so wäre, wie ich in der fraglichen Schrift ausführlich entwickelt habe, daß nur das Blendlicht der verwechselten virtus und res, der Kraft und der Wesenheit, hier den Schein des Substantiellen habe retten können? Aber D. Sack will aus directen Aussprüchen Calvins beweisen, daß dem nicht so sey, was die Grundlage wie die Ausführung des Systems gleichmäßig fordert, und ohne welches es als solches gar nicht bestehen könnte. Ich muß wiederum bedauern die Kurzsichtigkeit des uns belehren Wollenden, der hier wirklich vor lauter Bäumen den Wald nicht gesehen hat; blos darum will ich die Leser bitten, daß sie nicht blos D. Sacks Excerpte, sondern den Calvin, wie es sich gebührt im Zusammenhange, in dem Portament seines ganzen Systems lesen und erwägen. Wenn also Institut. lib. IV, c. 17. 10 (wie sonst öfters) mit einem geläufigen Ausdrucke das Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi als eine analoge Erquickung bezeichnet wird dem Genusse des Brodes und Weines, und die Realität des Begriffs der Macht des Glaubens zugeschrieben wird, daß der Geist das räumlich noch so weit Entfernte vereinige — so sollte es ja zwar beim ersten Anblick scheinen, als ob hier die kirchliche Theorie eine neue unerwartete Zustimmung gefunden hätte; daß dem nicht so sey,

und daß Calvins Sinn lediglich auf die Versicherung und Bezeugung der Theilnahme an Christo auch außer dem Abendmahle gehe, lehren uns die gleich darauf folgenden Worte: „jam sacram illam carnis et sanguinis sui communicationem, qua vitam suam in nos transfundit Christus .. in Coena etiam testatur et obsignat“ (nämlich ebenso wie im Worte, nur unter einer sichtbaren Form, um den schwachen Glauben zu stärken). Ganz so verbindet er in einer andern Stelle die cibaria propria et peculiaria animae nostrae (den Leib und das Blut des Herrn) mit der Formel: „ejus rei testimonium habemus in Coena, quum dicitur de pane, ut accipiamus et comedamus, corpus ipsius esse, de calice, ut bibamus, ipsius esse sanguinem“ [49]), und setzt den innern Zusammenhang, nämlich, daß dieses das Grundbestimmende enthalte, außer allem Zweifel, indem er an einer andern Stelle sich dahin ausspricht, daß wir allerdings genug hätten haben sollen an Gottes Wort, um den völligen Glauben an unser Heil zu empfangen, daß aber Gott eben zur Stärkung unseres schwachen und gebrechlichen Glaubens solche Mittel verordnet habe, deren Gebrauch mithin dadurch geboten sey [50]). Auf etwas anderes läuft es nicht hinaus, wenn wiederum an einer andern Stelle das Verhältniß so auseinander gelegt wird, daß der himmlische Vater uns das Abendmahl als einen Spiegel geschenkt habe, in welchem wir den gekreuzigten und wiedererweckten Christum beschauen sollen [51]). Bei den übrigen von D. Sack angeführten Stellen (Instit. IV, 17. 18. 19. 32. 33) wird es genug seyn zu bemerken, daß allerdings Calvin sehr leicht, wie er hier thut, sich zu jeder Annahme einer Substantialität, Wahrheit, Wesenheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle bereit erklären, dazu auch die Widersacher herausfordern konnte, ihm Rede zu stehen, ob dies nicht wahre Realität sey — wenn nämlich das vor allem ihm zugestanden war, daß im Abendmahle von keiner andern Realität und Gemeinschaft an Christo sich handle, als welche auch außer dem sacramentlichen Genuß bestehe. D. Sack muß aber wissen, daß dieses ihm nie

49) Calvini Opera, Tom. VIII, p. 2.

50) Calvini Confessio fidei, nomine ecclesiar. Gallic. edita, Opp. Tom. VIII, p. 95.

51) Calvin. de Coena Domini, Operum Tom. VIII, p. 1.

zugestanden worden ist, noch ohne Verrath der ewigen Wahrheit zugestanden werden konnte, daß hier eben das puuctum saliens des Streits zwischen der Kirche, und, wills Gott, auch der einstigen wahren Einigung liege. Nur das könnte also noch gefragt werden, ob denn Calvin nicht Unrecht geschehen sey, indem ich, die Ausdrücke auf ihren wahren Werth reducirend, ihm beilege, er habe unter Fleisch und Blut Christi, welche wir im Abendmahl geistlich durch den Glauben genießen, nichts anders als „die Substanz der Erlösungsthätigkeit Christi" verstanden. Recht ist ihm doch wohl geschehen, wenn er selbst diese Formel anerkennt, gerade an solchen Stellen, wo er sich am klarsten über seine Ansicht ausspricht; und das ist es, was wir jetzt beweisen wollen. Zuerst wo er sich über seine ganze Methode unumwunden erklärt, und die Hauptstücke aufrechnet, die er zur Genesis des Sacramentbegriffs fordert, nämlich die significatio, die materia s. substantia und die effectus, bezeichnet er als das Mittlere, als die Substanz des Abendmahls: „Christum cum sua morte et resurrectione", was nun gewiß keinen andern Sinn hat, noch haben kann als „die ganze erlösende Thätigkeit Christi"[52]. Es liegt Calvin gar zu viel daran, jeder Misdeutung der locutiones sacramentales vorzubeugen; deshalb, immer abwehrend, spricht er von einer „substantia interior sacramenti", von einer vera propriaque corporis et sanguinis substantia, (de Coena Domini, l. c.) damit Niemand verleitet werde, schlechthin an Fleisch und Blut Christi zu denken; wohin auch gehört, daß er die Zeichen nicht anders als velut instrumenta zu beschreiben wagt, auf welche deshalb der Name des Fleisches und Blutes übertragen sey. (l. c.) Doch was braucht es vieler Beweise; da er ja in einer schon von uns angeführten Stelle versichert, er meine durchgängig, wo er vom Fleische und Blute Christi und dessen Darreichung spreche, „efficaciter exhiberi corpus Christi, non naturaliter; secundum virtutem, non secundum substantiam"[53]; das ist doch mit dürren Worten gesagt, daß die res sacramenti nichts weiter sey, als was er auch sonst nennt „Christum, als Quell, Ursprung und Inhalt aller Güter", d. h.

---

52) Calvini Institut., lib. IV, c. 17. 11. Ebenso de Coena Domini, Operum Tom. VIII, p. 1. 2.

53) S. die fragliche Schrift S. 220 f. Anm. 89.

die ganze erlösende Thätigkeit des Herrn, das einzig wahre spirituelle Substrat, nachdem das Mysterium des Leiblich-Geistlichen gelöst ist. Wahrlich es gehören nicht Argus-Augen, sondern blos guter gesunder Menschensinn, und nicht eine besondere, sondern nur eine ganz gewöhnliche Unbefangenheit dazu; um dies dem System zu vindiciren, was es selbst als sein Eigenstes, als seine Krone und seinen Glanz im Gegensatz zu der finstern und ärmlichen Annahme einer vera et realis corporis Christi praesentia sich vorbehält und stets vorbehalten hat.

XVI. Wir lassen uns überhaupt, wie D. Sack immer bestimmter erfahren wird, weder durch eine Calvinische, noch irgend eine andere Dialektik bestechen; auch legen wir, wo wir über ein menschliches System urtheilen, keinen andern Maaßstab an, als das ewige, unveränderliche Wort selbst, das so hoch über allen unsern Häuptern einhergeht, und doch in unserm Herzen und Munde ist, daß wahrlich die Leugner der Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle doch endlich sich schämen und der Wahrheit die Ehre geben sollten. Ersteres stellt jedoch D. Sack fort und fort in Abrede, und fügt zu allen übrigen Beschuldigungen noch die hinzu: wir hätten dem Calvin die Basis eines blos subjectiven Glaubens zugeschrieben, und dies sey nicht haltbar, denn der Glaube führe immer sein Object mit sich; wir hätten ihm Schuld gegeben, bei ihm bestimme der Glaube den Inhalt des Sacraments und vermittle die Präsenz Christi, und das sey wiederum nicht wahr, denn diese Vermittelung und jene Bestimmung gebühre ja nach Calvins Theorie dem Heil. Geist. (S. 528.) Wie sinnreich sind doch die Menschen in der Erfindung von allerlei Winkelzügen, wenn sie der Kraft der Wahrheit entfliehen wollen, und wie einfach und lauter hingegen ist die Wahrheit, zu der wir uns wenden mit den Worten: „O Ursprung des Lebens, o ewiges Licht, da niemand vergebens sucht, was ihm gebricht", ja wie einfach ist auch alles, was gerade aus derselben strömt und quillt! Was kann einfacher seyn als der Schluß, daß wenn wir nur so viel im Sacrament empfangen, als wir auch außerdem durch den Glauben empfangen würden [54]), so ist allerdings der Glaube dasjenige, was den Inhalt des Sacraments bestimmt, denn es hat gar keinen andern als diesen virtuellen; es ist, wie ich

54) Calvini Institut. lib. IV, 14. 14.

gesagt habe, die wahre, subjective Basis des Calvinischen Systems (nicht wie D. Sack mich sagen läßt, daß Calvin blos auf der Basis eines subjectiven Glaubens stehe). Was kann klarer seyn, als der Schluß, den alle Calvinischen Lehrer selbst unverhohlen machen (den also nicht ich erst zu machen brauche), daß wenn die Kraft des Glaubens so groß ist, daß er über alle Himmel sich schwinge, um die Theilnahme am Leibe Christi zu haben, die er ihm selbst im Worte mit den Elementen darbietet, so ist unstreitig der Glaube, wie Piscator sagt, die Seele des Sacraments [55]). Und wenn nun dieser und andere Reformirte Lehrer dennoch meinen, sie können die Integrität des Sacraments retten, als eine göttliche Ordnung, ohne daß sie an den Glauben anzuknüpfen brauchen, wie jämmerlich täuschen sie dann sich selbst! So liegt der Gegensatz klar und ohne allen Umschweif. Die Reformirte Kirche behauptet: Das Sacrament ist nicht Sacrament, ohne mitbestimmt durch den Glauben, der die Realität, die hier angenommen wird, zwar nicht macht, aber unstreitig durch seine Transcendenz herbeiführt; was Calvin gerade im Gegensatz zu der von ihm als unvollkommen verworfenen Darstellung so ausdrückt: „Non accipimus pro simpliciter credere, sed pro eo, quod est fide recipere Christum, ut non tantum in nobis habitet ac maneat, sed etiam ut in unum corpus cum eo coalescamus“ [56]), und ein anderer Reformirter Lehrer Crocius, lieber dem Zwinglisch-Oekolampadischen Moment seine Mitberechtigung zugestehend, so zusammenfaßt: „Est Christus suo corpore et sanguine realissime praesens, nempe sensibus animi tum naturalibus, (sc. intellectui — was Calvin als das Zwinglische bezeichnet) tum supranaturalibus fidei et spei, quin Christi corpus pro nobis traditum et sanguinem pro nobis effusum non solum cogitamus, statuimus, probamus, recordamur, sed etiam plena fiducia credimus“ [57]). Umgekehrt behauptet die Lutherische Kirche: So viel das Wesen des Sacraments betrifft, bildet der Glaube des Empfangenden

55) Jo. Piscator. Respons. ad dictata Hoffmanni, c. 16, p. 146: „Etsi fides sumentis statuitur velut anima sacramenti, tamen hinc non sequitur, integritatem sacramenti non pendere a divina ordinatione.“

56) Calvini de Coena Domini brevis admonitio, Opp. Tom. IX, p. 267.

57) Lud. Crocii Defensio conversion. Pruten. P. II, c. 4, p. 201.

ebenso wenig ein Moment, als der des Darreichenden; oder wie Gerhard es, den doppelten Gegensatz gegen den Römisch-Katholischen Satz von der intentio ministri und der Reformirten Misweisung zugleich hinstellend, bündig ausdrückt: „Inter fidem dispensantis et accipientis quoad constitutionem essentialem sacramenti nihil interest"[58]). Was aber von der Sack'schen Instanz zu halten sey, daß der Glaube darum nicht als vermittelnd im Calvinischen Systeme hinzustellen sey, weil diese Vermittelung eigentlich der Kraft des Heil. Geistes beigeschrieben werde, sieht ein jeder leicht; beides ist ja ein nothwendig Concurrirendes, wenn irgend eine Operation nach dem Reformirten Systeme zu Stande kommen soll; und wenigstens alle ältern Reformirten Lehrer würden D. Sack für eine solche Parhermenie schlechten Dank wissen. Wenn aber derselbe meint, „ich ergehe mich S. 216—227 in Betrachtungen, die Calvin nicht im mindesten treffen" (S. 528), so sollte er doch (man könnte es von ihm als Lehrer verlangen) eingesehen haben, daß nichts den Mittelpunkt dieses Systems so schwer und sicher trifft, als eben die dort aufgestellte biblische Analyse der Kraft und der Schranken des Glaubens. Es versteht sich, daß ich auch davon keine Ehre haben will; ich zeuge mit den andern rechtgläubigen Lehrern meiner Kirche, und das ist mein Ruhm und mein Trost.

XVII. Endlich auf den lange verheißenen und immer wieder zurückgeschobenen Punkt von der Consecration angelangt, stellt sich D. Sack, hierin ein gelehriger Jünger Calvins, als ob die ganze Kirche Christi vom Anfang nicht gewußt habe, was dies Wort bedeute; denn keinen andern Sinn kann es haben, wenn er Calvins Vorstellung davon eine schriftmäßige nennt. Mit dieser Behauptung stellt sich D. Sack, wie Calvin mit seiner Theorie davon, gegen das quod semper et ubique et ab omnibus creditum est, und was eben darum diese allgemeine Zustimmung hat, weil die ersten Jünger des Herrn nach Christi Befehl also thaten, und das Brod und den Wein segneten, wodurch das gesegnete Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi, und der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Blutes Christi ward. (1. Cor. 10, 16.) Hier ist der Mittelpunkt unstreitig, von wo aus das kirchliche Bewußtseyn sich bildet, und, ob auch in

58) Jo. Gerhardi loci theolog., Tom. VIII, p. 239.

tausend Radien ausgehend, doch immer dasselbe bleibt, der Glaube an das Mysterium, das in den Worten des Herrn befaßt ist: *τοῦτο ποιεῖτε.* Denn wie konnte von einem Thun nach und mit dem Worte die Rede seyn, wo man nur zusammenkam, um das Wort zu hören, als „eine lebendige Predigt, die die Zuhörer erbaue" (wie Calvin sagt)! In diesem Bewußtseyn verband die alte Kirche das *ποιεῖν*, *κατασκευάζειν*, conficere sacramentum unmittelbar mit der Eulogie [59]); in diesem Bewußtseyn lehrte sie mit und nach der heil. Schrift, daß durch die Allmacht des Wortes des Herrn die Elemente seinen Leib und sein Blut herbeiführen, oder wie Irenäus sagt, daß wenn die Elemente den Ruf des Herrn vernehmen, so sey das Brod nicht mehr gewöhnliches Brod, sondern die Eucharistie, oder „daß das Brod, worüber der Segen gesprochen ist, der Leib des Herrn, und der Kelch sein Blut sey" [60]), lehrte, daß wir eben hier, im Abendmahle, die Gemeinschaft und Einigung des Fleisches und Geistes verkündigen, wodurch unser nichtiger Leib zur Unsterblichkeit bereitet wird, lehrte, daß dies die rechte *λογικὴ λατρεία,* wenn das Brod gesegnet werde auf dem Altar, und nicht etwa blos ein *ἀντίτυπος* des Leibes des Herrn, sondern sein Leib selbst, welchen er im Worte darbeut [61]), denn durch die Kraft der Eulogie werde dieses Brod und Wein der Leib und das Blut Christi, nicht als ob diese Worte von sterblichen Menschen gesprochen und gebeten, sondern weil der Herr selbst durch dieses Wort die Elemente consecrirt [62]). In diesem Bewußtseyn lehrte Luther, mit der heil. Schrift wie mit der wahren Kirche einig, daß „wenn wir die Worte sprechen über das Brod, so ist Christus wahrhaftig da, und ist doch ein schlecht Wort und Stimme, die man höret" [63]); er kümmerte sich wenig um die eitle Einrede, daß ja unserem Sprechen damit verliehen werde, was Gott und seinem Geist allein gebühre; denn wie er oft zeigt, „nicht in unserem Sprechen liegt es, sondern in Gottes Heißen, der sein Heißen an unser

---

59) Vergl. Suiceri Thesaurus ecclesiast., Tom. I, 1249 sqq.

60) Beide Formeln bei Irenaeus adversus haereses, lib. IV, c. 34.

61) Jo. Damascen. de orthod. fide, lib. IV, c. 14.

62) Theophylact. in Matth. c. XXVI, 26.

63) Luthers Sermon vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi; Werke XX, S. 924.

Sprechen verbindet, und also auch im ersten Abendmahle die Worte zu Thätelworten gemacht hat, daß sie geben, was sie lauten"[64]). Und doch ist jene eitle Einrede noch einmal D. Sacks prora und puppis; er will uns lehren, daß bei diesem allein schriftmäßigen Begriffe der Consecration die Grenze des Objectiven gegeben sey, das nicht seinen Zusammenhang habe mit dem Herrn, weil nicht mit seinem Worte, die Annahme eines absoluten Einsseyns des menschlichen Thuns mit dem göttlichen (S. 530), das heißt mit unverblümten Worten: daß demnach blos eine magische Wirksamkeit gedacht werden könne, wodurch man sich selbst vom christlichen Standpunkte lossagt. Kann und will man denn nicht hören und verstehen, daß der Diener hier weiter nichts ist, als eben ein solcher, als Haushalter über Gottes Geheimnisse; und daß, wenn er das Wort des Herrn spricht nach seinem Befehl, so ist es nicht sein Wort, sondern des Herrn Wort, welches das Leben und die Gabe herbeiführt! Doch um der Schwachen willen finde ich es für nöthig, das Bestimmende und Scheidende in der Lehre unserer Kirche von der Wirksamkeit des Worts bei der Consecration der Elemente nochmals kurz zusammenzufassen. Ich kann es nicht besser, bündiger thun, als mit den Worten eines unserer größten Lehrer, Dannhauers: „Verbum, a Spiritu S. impraegnatum, habet virtutem prolificam, ἔμφυτον, (Jac. 1, 21.) non quidem emphyteusi aliqua physica, sed tactica, per quam, non ante, juxta vel post quam, divina operatio est efficax, efficax autem non solum eventu, quem signat, sed potentia, qua agit", und verweise übrigens auf die fragliche Schrift von mir S. 231.

---

64) Luthers großes Bekenntniß vom Abendmahl; Werke XX, S. 1147 f. 1151.

65) Chrysostomi Homilia LXXXIII in Matth.: „*Πειθώμεθα τοίνυν πανταχοῦ τῷ θεῷ, καὶ μηδὲν ἀντιλέγωμεν, κἂν ἐναντίον εἶναι δοκῇ τοῖς ἡμετέροις λογισμοῖς καὶ ταῖς ὄψεσι τὸ λεγόμενον· ἀλλ' ἔστω καὶ λογισμοῦ καὶ ὄψεως κυριώτερος αὐτοῦ ὁ λόγος. οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μυστηρίων ποιῶμεν, οὐ τοῖς κειμένοις μόνον ἐμβλέποντες, ἀλλὰ τὰ ῥήματα αὐτοῦ κατέχομεν. ὁ μὲν γὰρ λόγος αὐτοῦ ἀπαραλόγιστος, ἡ δὲ αἰσθήσις ἡμῶν εὐεξαπάτητος· οὗτος οὐδέποτε διέπεσεν· αὕτη δὲ τὰ πλείονα σφάλλεται .... Οὐκ ἔστιν ἀνθρωπίνης δυνάμεως ἔργα τὰ προκείμενα· ὁ τότε ταῦτα ποιήσας ἐν ἐκείνῳ τῷ δείπνῳ, οὗτος καὶ νῦν αὐτὰ ἐργάζεται. ἡμεῖς ὑπηρητῶν τάξιν ἔχομεν· ὁ γὰρ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός.*"

Genug, um D. Sacks Einrede in ihrer Nichtigkeit, und die Lehre unserer Kirche von der Consecration der Elemente im Abendmahle in ihrer Vollgültigkeit zu zeigen. Ob ich nun (denn hier bricht der Rec. ab, und läßt den neunten von ihm beregten Punkt im Stiche) Calvins dialektische Wendungen und Aufhebungen mit zu scharfen Worten bezeichnet habe, ob es zu viel gesagt sey, wenn man die Verdrehung der Lehre vom lebendigen Gottes-wort zu der Annahme einer magischen Wirksamkeit als „ein falsches Handeln" (S. 230, falsch wie die Ausführung S. 231 es giebt, im objectiven Sinne genommen), die Distinction zwischen der exhibitio und sumtio zu Gunsten einer Schein-Realität als „ein dialektisches Gaukelspiel" (S. 229), die Zwinglische bei Calvin wiederholte Lehre von der Alloosis als einen „groben Betrug" bezeichnet, insofern man nämlich dieses als gleichbedeutend mit der kirchlichen Lehre von der communicatio idiomatum darstellt (S. 243) — dieses könnte füglich auf sich beruhen. Ich denke, ein jeder, der das feingewobene Netz des Irrthums, die Wege der Schlange auf dem Felsen durchschaut, wodurch die endlose Selbsttäuschung selbst großer Geister hervorgebracht wird, der kann mit aller barmherzigen Liebe dennoch über solche Verirrungen an sich den Stab brechen, ohne daß damit in das Richteramt dessen eingegriffen wird, vor welchem alle Knechte stehen und fallen. Wer anders denkt, der thue es auf seine Gefahr hin: mich hat der Apostel Paulus, hat die Praxis aller unserer gottseligen Lehrer gelehrt, daß ein tiefes βασκαίνειν in jeder Irrlehre liege; und nichts anderes habe ich durch jene Worte ausdrücken wollen.

XVIII. Von der Prädestination läßt D. Sack (zum achten Capitel meiner Schrift) uns wissen, er denke darüber fast lutherisch: alle übrigen Worte hätte er sich ersparen können. Denn was hat es erstlich für einen Sinn, daß das kirchliche Moment der Prädestinationslehre nicht gewogen worden sey, da doch im Gegentheil dies der rothe Faden ist, der sich durch die ganze Darstellung des Pelagianismus und Semipelagianismus, so wie der späteren Controverse hindurchzieht? Hätte der Rec. etwas bemerken wollen, so hätte es dies seyn müssen, daß der Uebergang von den Theorien des Mittelalters in den Calvinismus nicht scharf genug markirt sey. Aber er hat nicht den Weg gemacht, den wir haben durchmachen müssen, und wird also auch dieses

nicht haben wahrnehmen können. Die ganze Entwickelung neben dem überreichen Stoffe bedingte hier eine gedrängte Zusammenstellung. — Ebenso nichtig ist die Bemerkung D. Sacks, daß gerade bei den jetzt Union entbietenden Reformirten Gemeinen (den Deutschen) sey die Lehre vom absolutum decretum nicht ins Bekenntniß übergegangen; denn wir haben ja keineswegs versäumt, dieses als ein der wahren Union günstiges Moment, wenn alles übrige sich dazu fügte, hervorzuheben. (S. 314.) Allein es könnte bei alledem noch für die Frage Raum seyn, ob die Rheinisch=Reformirte Kirche zu der Preußischen gehöre; denn in der erstern, wie ich nicht anders weiß, und wie D. Sack am besten wissen muß, hat jener finstere Irrthum nicht nur laute Vertheidiger in der Literatur gefunden, sondern treibt fort und fort tiefe Wurzeln im Leben[66]. — Daß die Calvinische Prädestinationslehre in die Reformirte Darstellung der Taufe, des Abendmahls und aller Gnadenmittel tief eingedrungen sey, und das Ganze inficirt habe, ist eine Behauptung, die ich nicht zurücknehmen kann, wenn auch D. Sack sie tausendmal falsch und ungerecht nennete (S. 588); denn sie ist im vollsten Sinne wahr und aufs strengste zu beweisen. Wäre D. Sack mit den Systemen der Reformirten Hauptführer, nicht nur Calvins, sondern auch Beza's, Keckermanns, Polanus, Ursinus, Zanchi's besser bekannt, so würde er es, wollte er anders hier der Wahrheit die Ehre geben, keinen Augenblick bezweifeln können. Woher sind denn die Lehrsätze geschöpft, daß das Wort Gottes keine Kraft habe auf die reprobi, sondern daß ihre Ohren nur der vorübergehende Schall berühre[67], daß allein die Erwählten der virtus sacramentalis fähig seyn, während die Nicht=Erwählten nur die leeren Zeichen empfahen[68], daß Gläubige allein und Kinder der Gläubigen vermöge der Bundesgnade mit den Zeichen in der Taufe auch die wahre innere Abwaschung aus Christi

---

66) Nähere Nachrichten hierüber in „Göbel Eigenthümlichkeit der Luther. und Reform. Kirche", S. 159, und in Rheinwalds allg. Repertorium für theolog. Literatur, IX, S. 175 ff.

67) Calvin. ad Joh. Ev. XXI, p. 596, ad 1. Thess. I, p. 539. Institut. lib. III, 22. 10. Bezae Respons. ad acta colloq. Mompelgart., P. II, 213.

68) Calvin. Institut. lib. IV, c. 14. 17. Bezae summa doctrinae de re sacram., p. 200.

Hand empfangen, während die Nichterwählten tausendmal getauft werden können mit der Wassertaufe, ohne daß ihnen der Glaube oder der Heil. Geist geschenkt werde[69]) — woher, sage ich, sind denn alle diese Sätze, die nicht hart am Rande des Reformirten Lehrbegriffs liegen, sondern tief im Innern des Systems aufgegangen sind, anders geschöpft, als aus dem unlautern Quell des absolutum decretum? — Ebenso wenig kann ich D. Sack zugeben, daß in dem aus Hollaz angeführten Lehrsatze von den Heiden, die wegen Undankbarkeit ihrer Väter verdammt werden, „ein schlimmer prädestinatianischer Rest in der Lutherischen Kirche selbst sich verstecke"; denn das ist kein Lehrsatz unserer Kirche, sondern (wie D. Sack sich überzeugen kann, wenn er sich bei seinem desultorischen Lesen die Mühe giebt, die Note Romanus Tellers zu der angeführten Stelle Hollazens S. 874 durchzulesen) die Meinung einzelner Theologen („sententia quorundam Theologorum"), gegen welche der weit größere Theil der Lutherischen Lehrer, namentlich bei der Auslegung der exclusiva in Conf. Aug. Art. II. sich dahin erklärt haben, daß da bei solchen Heidenkindern die extrema necessitas in doppelter Beziehung eintrete (einmal wegen der gänzlichen Abwesenheit des Täufers, und dann wegen des gänzlichen Unvermögens jener, die Taufe zu begehren), so müssen wir die Möglichkeit einer extraordinaria regeneratio zugeben, und es schlage bei Beurtheilung solcher Fälle der Ausspruch des Apostels 1. Cor. 5, 12. durch[70]). Ob deshalb der Apostolische Grundsatz: „*ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισε*" (Röm. 8, 29.), die Lehre von der praevisa fides, an die Spitze der Prädestinationslehre gestellt, Stich halte und sicher führe, kann D. Sack zwar bezweifeln; unsere Sache aber ist dabei festzuhalten, als Apostolische Lehre, als das große Licht, das alle diese dunkeln Räume erleuchtet.

XIX. Was ferner die Darstellung der Lehre der Bekenntnißschriften im 9ten Capitel meiner Schrift betrifft, so kann ich mich

---

69) Bezae Respons. ad acta colloq. Mompelgart. P. I, praef. p. 22. 23. Cf. Catechism. Palat. qu. 69. Nur durch gute liebreiche Meinung können wir also, wie die Reformirten Lehrer ferner schließen, von den Getauften überhaupt vermuthen, daß sie zum ewigen Leben bestimmt seyen, und sie als solche behandeln.

70) Vergl. Carpzovii Isagoge ad libros symbolicos, p. 152 sq. Henr. Mülleri Quaestiones theolog., P. II, p. 43 sqq.

mit aller Freimüthigkeit auf das Urtheil eines jeden Lesers, der mit unbestochenem Wahrheitssinn hinzutritt, berufen, ob nicht den Reformirten Symbolen hier ihr volles Recht geschehen, ob nicht jeder Lichtstrahl, jedes wahre Urtheil, jede ungeschminkte Uebereinstimmung derselben mit der Kirchenlehre freudig anerkannt, ob nicht der Charakter der verschiedenen Reihen der Reformirten Bekenntnisse mit Sorgfalt und gewissenhafter Abwägung erörtert worden ist. Allein auch dieses will D. Sack nicht anerkennen; er spricht im Gegentheil sein Urtheil dahin aus, daß so wie Calvins Lehre zu kirchlich, so sey die Lehre der Reformirten Symbole zu theologisch von mir beurtheilt worden. (S. 589.) In der That, nichts Leichtsinnigeres und Gehaltloseres könnte gesagt werden. Denn lassen wir auch theilweise die Bemerkung gelten, daß die Reformirten Symbole im Drange der Umstände entstanden seyen (was jedoch eben auch nur zum Theil der Fall war, mit der Belgischen, mit der Schottischen Confession, mit der Tetrapolitana, keineswegs aber mit der Helvetischen, mit der Märkischen, mit der Anglikanischen Confession; und manche, unter wie schweren Umständen sie auch entstanden, wie die Gallikanische 1561, hatten doch die Zeit zum Reifen und Ausscheiden des Heterogenen), so fragen wir: ist ein großer Theil der evangelisch-lutherischen Symbole, ist die Confessio Augustana mit ihrer Apologie, sind die Schmalkaldischen Artikel unter andern Umständen entstanden; und werden sie sich deshalb der schärfsten theologischen Prüfung entziehen wollen? Im Gegentheil, das Bekenntniß muß immer eine solche postuliren; es ist und soll seyn die wie auf einer Goldwage abgemessene Wahrheit; das wahrhaft Feste und wohl Zusammenhängende kann keine scrupulöse Untersuchung scheuen; und ob auch die Form der protestantischen Symbole überhaupt sich mehr als eine vielfach abwehrende und in der Abwehrung wiederum zustimmende giebt, so ist doch das höchste Maaß der Billigkeit, was sie in Anspruch nehmen können, daß zur Erfüllung und Begränzung einzelner Sätze die kirchliche Explication anerkannt rechtgläubiger Lehrer hinzutrete. Dazu kommt, daß jedes wahrhaft theologische Urtheil zugleich ein kirchliches ist; was jenem vom systematischen Geiste inwohnt, geht diesem darum nicht ab, das vielmehr die Quellfülle solcher Entwickelung in sich faßt. — Ob aber die Gallikanische und Anglikanische Confession ins rechte Licht gestellt

seyen, wobei zugleich auf die unvertilgbare Nachwirkung der ersten Lutherischen Fußstapfen in jenen Ländern aufmerksam gemacht wird, das ist eine historische Frage, die durch D. Sacks Machtspruch (S. 590) nicht abgewiesen werden kann. Bekanntlich ist dies eine Annahme, die nicht ich blos vertrete, sondern Cyprian, Mosheim und viele andere der tüchtigsten Historiker. Nur die tiefere Erforschung der ganzen Reihe von kirchlichen Jahrbüchern in jenen Ländern kann uns darüber Gewißheit verschaffen; sicher aber wird diese uns auf das Resultat bringen, daß wie viel auch durch Einwirkung des Calvinismus hier adoptirt wurde, doch immer eine Verwandtschaft mit dem früheren Stamm nicht zurückgedrängt werden konnte, daß namentlich in der Anglikanischen Kirche selbst die Abendmahlstheorie vor den 39 Artikeln noch keineswegs Calvinisch fixirt ist, und vorzüglich die ganze wichtige Lehre von der Gnade und der Erwählung bei dem weit größern Theile gerettet ward.[71])

XX. Der nächste Streitpunkt zwischen D. Sack und unserer Kirche ist die Darstellung der Lehre von der Person Christi in den Reformirten Symbolen. Man achte wohl darauf, daß in meiner Ausführung dieses Punktes überall die mildesten Ausdrücke gewählt sind, und mit Fleiß unterschieden wird zwischen

71) Es ist nicht erst seit gestern her, daß die Anglikanische Kirche gegen wesentliche Punkte in dem Calvinismus als eine Irrlehre sich erklärt. Ich führe, mit Bezug auf Obiges, blos an, was mir eben in die Hand kommt, die Aussprüche eines der größten jetzt lebenden Gottesgelehrten aus dieser Kirche, Ge. Stanley Fabers, über die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl. „Let none despair on the ground of their being rejected by a tremendous and irrversible decree of exclusion; for surely, if such a decree exists, Gods repeated expostulations with sinners for slighting his gracious offers, when at the same time they lay under a fatal necessity of sligting them, would be a solemn mockery, unworthy of a being of infinite mercy and holiness... It is one thing to believe, that no man con come unto Christ, unless he be drawn by the Father through the agency of the Spirit, and quite another to maintain, that every person, who is thus drawn, must necessarily and inevitably obey that impulse. The denial of the first of these propositions constitutes the heresy of the Pelagians, the asserting of the second the error of the Calvinists.“ (Ge. Stanley Faber treatise on the ordinary operations of the holy Spirit, Lond. 1813, pag. XIV f. 44.) Die Anglikanische Kirche will also jedenfalls nicht calvinistisch seyn.

den einzelnen Reformirten Confessionen, je nachdem sie das fortwirkende unlautere Element der Zwinglischen Alloosis überwunden haben, oder nicht. (S. 315 f.) Daß nun diese, die Zurückführung der communicatio idiomatum auf einen bloßen Namenstausch, d. h. die wirkliche Auflösung der ersteren, ein grundstürzender Irrthum sey, darüber müßte D. Sack erst mit sich selbst und mit uns einig seyn, ehe er mit irgend einem Grund weiter gehen könnte. Er gleitet aber vorsichtig darüber hinweg, und überläßt uns, nochmals das wesentliche Verhältniß zu erörtern. Denn wenn er von vorne herein uns die Furcht durchblicken läßt, die die Reformirten Lehrer gehabt hätten vor „einer phantastischen Verflüchtigung in ein physisches Allleben Christi in der Natur," (S. 590) so war diese, wo sie obwaltete, schon darum eine ganz eitle, weil, wie Luther gegen diese Instanz treffend bemerkt, der Herr ja zunächst den Gläubigen immer durch sein Wort anzeigt, wo sie ihn nach diesem finden sollen, und also die περιχώρησις auch ökonomisch vermittelt ist für die, so im Glauben wandeln. Christus, Gott und Mensch in einer Person, ewiger Hoherpriester und Mittler, wird nicht verflüchtigt dadurch, daß wir nach seinem Worte bekennen: Unser Immanuel, der starke Goel unserer Seele und unseres Leibes, stehet über allem Tod, Verwesung und Beschränkung als der, den Gott gesetzt hat zum Haupt der Gemeine über alles, als der, welcher alles in allen erfüllet; (Eph. 1, 22. 23.) und sein Wort, das er als der Gottmensch sprach, der gen Himmel fuhr: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden," ist unseres Lebens Zuversicht und unseres Glaubens Stern. Wohl aber wird Christus getheilt, die Assumtion gefährdet, die Durchdringung beider Naturen in dem Wirken des erniedrigten und erhöhten Erlösers verkannt, wenn man einerseits die Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi läugnet, die herrliche Mitgabe, welche schon in den zwei ersten Gliedern des englischen Lobgesanges ausgedrückt ist: „Ehre sey Gott in der Höhe, Friede auf Erden," und andererseits den Logos von dem von ihm angenommenen Fleische wenigstens insofern trennt, als dieses jetzt im Himmel zur Rechten Gottes vorgestellt wird, während jener außer seiner Hütte, in welcher er gesehen und von uns angebetet seyn will, auf Erden bei uns weile. Möge D. Sack zusehen, wie er dieses, doctrinell gefaßt, ohne Separation sich denken könne; daß die Re-

formirten Lehrer selbst es nicht thun konnten, ist gewiß — daher eben ihr eifriges Bestreben, dennoch, wo möglich, die Einheit der Person zu retten, ein Bestreben, das sie so weit führte, manchmal unbedenklich die Lutherische, kirchlich-rechtgläubige, Formel zu adoptiren, [72]) was immer nur als eine Frucht gottseliger Scheu erscheinen muß, wenn wir auch tief beklagen werden, daß der Irrthum in der Lehrdarstellung sich bei alle dem fortpflanzte. Mit gutem Bedacht aber ist gerade die 48ste Frage des Heidelberger Katechismus hier in der Darstellung hervorgehoben, nicht nur weil diese in der That selbst die schärfste Kritik des ganzen Verfahrens darbietet, (S. 317 der fraglichen Schrift) sondern weil die dort versuchte Fassung, wie aus allem erhellt, ferner normgebend blieb in der Reformirten Kirche. Man bezog nämlich seitdem gewöhnlich das „extra carnem," sofern es vom Logos prädicirt wurde, auf die Creaturen, [73]) und verwickelte sich selbst dadurch in unauflösbare Schwierigkeiten. Denn so wenig die Behauptung des Heidelberger Katechismus feststehen mag, daß die Unendlichkeit

72) S. z. B. Lud. Crocius Apolog. Aug. Conf. disp. XV, thes. 11. 15: „Divinitas τοῦ λόγου sibi ubique praesentem habet assumptam suam naturam humanam, nec ullus locus dari potest, ubi subsistat extra unionem cum sua carne et absque ea. Idcirco rectissime dicitur: Christus homo omnipraesens, sicut etiam Christus Deus, quia est una eademque persona. Nusquam enim ὁ λόγος est absque sua carne." Sohnii Opera exeget. A. C. Tom. II, p. 298: „Verum est, dividi Christum et duas personas fieri, nisi filius hominis est, ubicunqne est filius Dei." Dies sind die verborgenen Einflüsse der Wahrheit, von welchen ich an einem anderen Orte gesprochen habe; s. Zeitschrift für die gesammte Luther. Theolog. u. Kirche 1840, II, S. 41, f.

73) So wird nun der Satz gefaßt bei Joh. Crocius, einem andern Reformirten Lehrer, der damit eben die Behauptung des Heidelbergschen Katechismus qv. 48 („divinitatem esse quidem extra humanam naturam, quam assumsit, sed nihilominus esse in eadem") erläutert: „Sic esse λόγον in carne sibi intime unita totum, ut ratione creaturarum sit alicubi." (Jo. Crocius Comment. de societ. Aug. Conf. qv. II, c. 27, pag. 415.) Dagegen stellten die Unsrigen, scharf begränzend und schließend, das nothwendige Correctiv so hin: „Non locus aut tempus aliusve respectus efficere valet, ut quae sibi mutuo praesentia sunt, in ordine ad creaturas talia esse desinant, aut ut unum unitorum in coelo alterum associatum sibi habeat, extra idem vero et quamdiu cum creaturis versatur non item." Als Beweisstelle instar omnium, welche sofort den Reformirten Satz umstürzt, werde hier nur erwähnt Joh. 3, 13.

der göttlichen Natur nimmermehr eine Uebertragung auf die beschränkte menschliche zulasse, (das ist eben die lebendige Mitte der communicatio idiomatum, die weder in der Unendlichkeit der götttichen Substanz für sich, noch in der Beschränktheit der menschlichen Natur für sich, sondern in der persönlichen Vereinigung beider sich gründet) so wenig konnte es mit der Schrift in Uebereinstimmung gebracht werden, daß wenn der Logos mit dem Fleische wahrhaft vereiniget, und also eine unauflösbare Beziehung beider gesetzt ist, diese Vereinigung hinwiederum durch Ort und Zeit aufgehoben gedacht werden sollte. Denn das ist der Kern der Reformirten Lehrdarstellung über diesen Punkt; und wenn D. Sack gegen alle die klarsten Zeugnisse dieses in Abrede zu stellen, zu zeigen sucht, daß nach Reformirtem Begriffe die Präsenz des Logos mit dem Leibe Christi auf Erden gedacht werden müsse, (S. 591) so ist nun wiederum der Mangel an gründlicher Einsicht in dem Lehrbegriff, als dessen Vertheidiger er auftritt, aufs schärfste zu rügen. Wollte man aber — womit so viele gleich bei der Hand sind — uns vorhalten, das seyen ja schwere und die Sufficienz des Glaubens, der auf den Mittler sieht, weit übersteigende Fragen, so sey nur hier einfach entgegnet, daß diese, selbst aller doctrinellen Strenge entkleidet, eine Seite haben, wodurch sie jedem gläubigen Gemüth, jedem rechtschaffenen Christen bedeutungsschwer bleiben müssen. Denn zu geschweigen, daß eine solche Union der Naturen Christi ohne reale Mittheilung (wie sie allein nach der Reformirten Lehre bestehen kann) eine bloße äußerliche Combination ist, wobei jede Natur für sich in ihrer eignen Sphäre wirkt, so ist immer die große praktische, Herzens-Frage des Christen die: „Wie soll ich zu meinem Immanuel beten, und wie ihn anbeten, wenn nicht er selbst nach seiner ganzen gottmenschlichen Natur meinem Flehen gegenwärtig, meiner Anbetung unmittelbar gegenständlich ist? wie meine Hand in der Todesstunde in die seinige legen, wenn ich ihn nicht in dem Tempel sehen darf, welchen er selbst zwar, als der die Macht dazu hatte, brach, aber nach dreien Tagen wieder aufrichtete?" Müssen so nicht als unreine, unwürdige Vorstellungen entfernt werden alle, wodurch die gläubige Seele sich über die Natur dahin schwingt, „wo Gott und die Menschheit in Einem vereinet, wo alle vollkommene Fülle erscheinet?" Und wenn nun auch der einfältige Glaube, den der Herr selbst durch seinen Heili-

gen Geist im Herzen angezündet hat, jener Fesseln des Lehrsy=stems nicht achtend, die Weide da sucht, wo der Hirte und Bischof unserer Seelen sich als Gott und Mensch wahrhaft stets von sei=nen Erlösten finden läßt — wie sollten wir dennoch nicht jene Misweisung tief beklagen, und als christliche Lehrer ernst war=nend dagegen zeugen? Es ist doch wirklich kein Geringes um die wesentliche Reinheit der Lehre, und das Unantastbare derselben hänget doch wahrlich nicht vom Dünken eines Menschen ab, der die Gränzen so oder anders stecken möchte. Und wie würden wir — um nur noch dieses eine zu erwähnen — uns eine reelle Ver=bindung des Leibes und Geistes denken können, wobei nicht der erstere beseelt wäre? Was aber durch den Hauch des göttlichen Geistes einst bewirkt ward, das sollte nicht auf eine viel höhere, überschwengliche Weise in der Verbindung sich darstellen, worauf eben nicht nur des Geistes Fortdauer mit Persönlichkeit, sondern des Leibes Unverweslichkeit und endliche Verklärung beruht? Wäre Christus nach seiner menschlichen Natur nicht allgegenwärtig, wie sollte er als des Menschen Sohn einst erscheinen in den Wolken mit den Engeln seiner Macht, und gesehen werden von allen, auch die ihn durchstochen haben; wie sollte er das Gericht ausführen zum Siege, wenn nicht alle wiedersähen den Sieger im blut=rothen Gewande, der einst von Bozra kam, und die Völker allein in seinem Zorne gekeltert hatte? (Jes. 63, 1—3.) Und was wäre überhaupt von seiner z w e i t e n, allen Staubgebornen und allen Engeln sichtbaren, Zukunft zu denken, die da seyn wird wie der Blitz, der da ausgehet vom Aufgange und scheinet bis zum Nie=dergange? — Doch genug, um anzudeuten, wie nicht nur Trost und Hoffnung des Christen in der Lehre von der unauflöslichen Verbindung des Logos mit dem Fleische in der Person Christi, des Mittlers, ruht, sondern auch hier die Glaubensartikel alle mächtig eingreifen und zusammenklingen, von der allein wahrhaft von Ewigkeit prästabilirten Harmonie durchdrungen.

XXI. Es kann in der That nur zur Wehmuth stimmen, wenn wir D. Sack nun weiter herumirren sehen, mühsam nach irgend etwas suchend, wodurch er den Sinn des von ihm ange=griffenen Buchs verunstalten, und die Kampfweise seines Verfas=sers verdächtigen möchte, als die eines unweisen Eiferers, der, weit entfernt das einzelne Lobenswerthe in einer andern Kirchengemeine anzuerkennen, auch das allgemein Christliche, selbst wo es ihm

mit fühlbaren Herzensschlägen entgegentritt, verkannt hat. Und doch sollte er bedenken, daß die volle Anerkennung von dieser Seite, die Sammlung aller Strahlen gleichsam des christlichen Bewußtseyns, das wahrhaft barmherzige Urtheil über die Irrenden und die freudige Zustimmung zu jeder wahren Regung des Geistes aus Gott eben darauf beruht, daß man sich und seine Seele im festen Glauben gesammelt habe, und mit dem durch die Gnade des Herrn geläuterten Auge umherblicke auf alles, wodurch er von sich und seinem allmächtigen Wollen, von den Tiefen seiner Weisheit und Erkenntniß zeuget. Nun soll ich die warnenden Winke des Geistes überhört, und über mein eignes Verfahren hin und wieder betreten worden seyn, (S. 591 f.) und das soll bewiesen werden gerade aus solchen Stellen, wo ich, um die Gerechtigkeit nach keiner Seite hin zu verletzen, auch die Worte abwog und abmaß, damit keins derselben zum Gericht über mich kommen möchte! Meint denn D. Sack wirklich, daß jenes Zeugniß, welches ihm so widerstrebt, ein unmässiger Erguß getrübter Leidenschaft, und nicht oft vor dem Herrn erwogen, mit einem Aufblick zu ihm, dem Richter über Lebendige und Todte, niedergelegt sey? Wie würde ein solches Verfahren wohl uns zu Opfern für die Sache Christi befähigen können, wie D. Sack dem Verf. am Schlusse noch zugesteht, (ich selbst weiß am besten, wie gering diese Hingabe noch ist, und wie wenig ich dem Herrn recht gedankt habe eben für die große Gnade in der oft dunkeln Führung, für die herrliche Mittheilung seines Trostes und Friedens bei der Verlassenheit von Menschen) oder würden nicht diese selbst befleckt, in ihrer innersten Wurzel vergiftet seyn? — Nun wird sofort die Schilderhebung des Zürcherischen Volkes in den letzten Tagen (6. Sept. 1839) als ein Gericht Gottes mir vorgehalten, das mein vermessenes Treiben zugleich aufgehalten und ins Licht gestellt habe. (S. 592.) Hier kann ich nur sagen: Gott sey Dank, der seinen Knechten, wenn er sie in ihr Herz und zu seinem Lichte führt, zuerst die Gnade schenkt, daß sie um ihres Herrn willen gern die Schmähung der Menschen auf sich nehmen! Daß das Zürchervolk mit Recht sich der Unmacht entgegenstellte, die den allgemeinen christlichen Glauben dem Volk und der Jugend aus dem Herzen stehlen wollte, sehe ich wohl; wie aber dieses beweisen könne, daß die Reformirte Kirche den ganzen edlen Schatz des Glaubens bewahrt habe, sehe ich nicht ein. Hätten wir auch hier ein

vollendetes Martyrium vor uns, wie das keineswegs der Fall ist, so glaube ich ganz einfältig, daß nicht nur „das Häuflein separatistischer Laien," auf welches der Professor in Bonn mit Verachtung herabsieht, sondern ein jeder einzelne unter diesen, die um des Bekenntnisses Christi willen litten und sich nur darum von der Staatskirche separirt haben, weil diese sich zuvor von der Anerkennung der Lutherischen Kirche als solcher losgesagt hat, eine ähnliche Glaubensthat gethan; ja ich darf meinen, daß es noch unendlich schwerer sey, die theuersten Bande zu verläugnen, und den Schein eines Widerstrebens gegen die von Gott geheiligte menschliche Ordnung auf sich zu nehmen, wandernd von Stadt zu Stadt, von Land zu Land, als in einer Volksmasse aufzustehen, wo tausend Herzen dasselbe begehren, und sich das von Vätern auf die Kinder vererbte christliche Eigenthum nicht nehmen lassen wollen. Fern sey es von mir, die braven, christlichen Züricher oder ihre That in irgend einer Weise verkleinern zu wollen — über die Art und Weise der Ausführung derselben stehet nur Gott das Gericht zu — im Gegentheil auch hier werde ich mich freuen über alles, wodurch der Herr unter einem gesunkenen, schlaffen, unmännlichen Geschlecht von dem Walten seines Geistes gezeuget hat; aber nimmer werde ich mir, oder wird irgend ein treuer Lehrer sich das Geringste von der Wahrheit nehmen lassen, die uns als ein heiliges Gut zu bewahren auf den Tag der Erscheinung Jesu Christi anvertraut ist. Im Uebrigen bin ich der Meinung, daß es von den Gemeinden, so viel ihre innere Stellung zu dem betrifft, der da Augen wie Feuerflammen hat und wandelt zwischen den sieben Leuchtern, die sieben Sterne in seiner rechten Hand, gelte, was von den einzelnen Lehrern, bezüglich auf ihr Verhältniß zu Christo, gilt: „Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr komme, welcher auch wird ans Licht bringen, was im Finstern verborgen ist, und den Rath der Herzen offenbaren;" womit ja das Urtheil noch dem Worte Gottes über alles, was äußerlich hervortritt in der Lehre, dem Zeugnisse, dem Bekenntnisse keinesweges abgeschnitten ist.

Auch an dem zehnten Capitel meiner Schrift, welches die wichtigsten Unionsversuche darstellt, sofern noch ein Leben auf dem Grunde des Glaubens darin erkannt werden mag, hat D. Sack einigen Anstoß genommen, hier, wie fast überall, kleinlich mäkelnd, und doch nicht ein einziges stichhaltiges Argument zu Tage för-

dernd. Denn wenn er zuerst meint, ich stellte darum die Wittenberger Concordie so hoch, „weil Bucer hier mit einer doch schwerlich wegzuläugnenden Schwäche in Bezug auf seine eigne so oft klar und freudig ausgesprochene Ueberzeugung sich zu der Vorstellung vom Genusse des wahren Leibes und Blutes von Seiten der Ungläubigen bekannte," (S. 592) so ist es klar, nicht Bucers Kraft oder Schwäche (hier, wo er der Wahrheit die Ehre gab, war er indeß gewiß nicht schwach, sondern stark, stark eben durch das, was er von seiner vorigen irrigen Ueberzeugung freiwillig fahren ließ) bildet mir dabei irgend ein Moment, sondern das ist mir das wahrhaft Große der Wittenberger Concordie, warum ich sie hochschätze und eine lebendige Fortsetzung derselben wünschen muß, daß das christliche Bekenntniß hier wirklich einen Sieg errungen, wie in spätern ähnlichen Verhandlungen nicht, und daß die rechten Grundsätze der christlichen Einigung auf der Basis des Bekenntnisses mit Herz und Mund hier vor allem fest im Auge behalten wurden. Ausführlich habe ich mich in der fraglichen Schrift selbst darüber erklärt, wiefern auch für unsere Zeit diese Concordie ein rechter Eintrachtsspiegel und eine Warnung seyn mag, wo man unter dem Namen der Union ganz andere Friedenswege geht. (S. 395—397.) Was aber Bucers Charakter betrifft, so ist es wohl gewiß, daß er mehr dem schwankenden Rohr, als der festen Eiche glich; doch würde ich mich hüten, gerade wo er die Wahrheit umklammert, ihn der Schwäche zu zeihen, und will lieber bemerken, (wie ich schon ein merkwürdiges Moment für seine Aufrichtigkeit in der fraglichen Schrift S. 395 anführte) daß er — was aus seinem merkwürdigen Briefe an Joh. v. Lasco hervorgeht — in der That alle Momente der Lutherischen Abendmahlstheorie sehr scharf und präcis gefaßt hatte.[74]) — Es gehört überhaupt viel dazu, um gerade solchen

---

74) Er fragt nämlich hier den Lasco: „an agnoscat praeter vim obsignandi vim exhibendi ipsum Christum et Dominum ... corporis et sanguinis communionem dari et percipi, dum Dominus ipse est in suo ministerio efficax." Es ist mir nicht unbekannt, daß Leonh. Hutter einerseits, (Irenicum vere Christianum, p. 130) so wie Lavater andrerseits (Historia sacramentaria) Bucers Schwäche als Mangel an Aufrichtigkeit auszulegen geneigt sind; auch ich sah mich genöthigt, unbestimmt über seine spätere Gesinnung zu reden, (S. 395.) weil ich wirklich noch nicht zum Abschluß darüber gekommen bin.

Charakteren Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; daß ich diese indeß auch namentlich Planck, dem Geschichtschreiber des Protestantismus, habe angedeihen lassen, sollte D. Sack um so weniger bezweifeln, als er selbst die Hauptausstellung gegen ihn zugeben muß. (S. 593.) Die psychologische Kunst, wo sie sich nicht unbedingt unter die Thatsachen beugt, sondern diese durch Abschneiden und Hinzufügen animiren zu können meint, ist gewiß nur ein falscher Leiter. Und wenn dies die einzige Schwäche dieses Geschichtsschreibers wäre — wenn es sich nicht evident darthun ließe, daß er wirklich cum ira et studio gerade gegen die Lutherische Kirche und Polemik, ohne ihren hohen Beruf anzuerkennen und den großen Segen, welchen sie auch den Gegnern brachte, geschrieben hätte! Wenn wir gerecht seyn wollen, können wir kaum Planck in einem andern Verhältnisse zur Kirchengeschichte erblicken als Arnold, nur daß beide von ganz verschiedenen Principien ausgingen, jener vom nüchternden Verstande, und dieser vom überschwenglichen, alle feste Gestalt der Kirche zerstörendem Mysticismus; bei beiden aber muß man, wenn man sie sicher benutzen will, denselben Weg, den sie zurückgelegt haben, aufs neue machen mit den Quellen in der Hand. Wenigstens so weit ich Planck benutzt habe, hat sich mir kein anderes Resultat ergeben, und hoffentlich werde ich später Gelegenheit haben, viel mehr dieser Art zu releviren; was ich aber in der fraglichen Schrift gegen ihn behauptet habe, dafür habe ich den stringenten Beweis geführt, und ich fordere D. Sack nochmals auf, mir zu zeigen, wenn ers kann, daß ich einen einzigen wesentlichen Zug aus den Quellen vorbeigegangen wäre, oder umgedeutet hätte irgend einer vorgefaßten Meinung zu Liebe. — Daß aber D. Sack auf gutem Wege sey, jedes, auch das einfachste, Zeugniß zu verdrehen und auf die Seite zu schieben, wenn es ihm nicht convenirt, zeigt wohl nichts klarer, als die Imputation, die er mir am Schlusse dieser Betrachtung (S. 593) zuschiebt, als ob ich gesagt hätte, der Streit zwischen Micrälius und Berg über die Universalität und Particularität der Gnade habe zum fruchtlosen Ausgange des Leipziger Religionsgesprächs beigetragen; da ich im Gegentheil, von dem Ausgange dieses Colloquiums ganz absehend und die wirklich irenischen Elemente in demselben mit vollem Herzen anerkennend, nur „das Mistrauen einiger Lutherischen Theologen zu dem Charakter dieses Gesprächs" als veranlaßt durch jenen von Berg

angeregten Streit bezeichnet habe. (S. 413. 414 der fraglichen Schrift.)

XXII. Lächerlich nur kann ichs finden, wenn D. Sack durch das folgende Capitel meiner Schrift „vom schriftmäßigen Begriffe der christlichen Union" darum sich getäuscht gefunden hat, (er substituirt „man" für sich selbst, was doch wohl ganz unzulässig seyn möchte) weil ich keine neuen Mittel oder Vorschläge angegeben habe, um die rechte Union zu realisiren. (S. 593.) Diese Mittel habe ich indeß, sofern sie die praktische Darstellung der Union betreffen, oben bei Beurtheilung der Wittenberger Concordie angegeben, habe gezeigt, wie alles darauf beruhe, daß treue, fromme, die Unterschiedslehren wohl erwägende, und sie weder überschätzende, noch herabdrückende Vertreter der Kirche in Gottes Namen zusammenkommen; (S. 395 ff.) ich habe in diesem Abschnitte hinzugefügt, (was ja die versuchte Ausführung der Wittenberger Concordie ebenfalls mit sich brachte) daß die christliche Gemeine davon nicht nur in gehörige Kenntniß gesetzt, nicht nur gehört werden, sondern kraft ihres judicii discretivi eine entscheidende Stimme dabei haben müsse. (S. 537 ff.) Was verlangt D. Sack mehr? Kann ich dafür, daß Gottes Wort, welches der Seelen Heil im wahren Glauben als das Höchste setzt, und also auch als die letzte Bedingung aller wahren Einigkeit, uns auf keine andere mögliche Mittel hinweist? Aber auch in den negativen Bestimmungen, daß die wahre Union einen jeden Neutralismus, eine jede, die einfache Wahrheit absorbirende, Mittelmeinung scheue, daß sie eine jede Coalition verwerfe, wobei nicht der Irrthum abgethan ist, daß sie ferner alle weltliche Gewalt oder List von Herzen verabscheuen müsse, (S. 518 — 526) liegt ja wahrlich positiver Stoff genug. Und wenn ich nun hinzufüge, daß unsere Kirche den äußeren Frieden mit den Brüdern, die ihr in einigen Punkten des Glaubens zu irren scheinen, stets gehalten, daß sie nimmer auf eine Ueberrumpelung ausgegangen — wie z. B. die Reformirten in der Pfalz [75]) — ich frage nochmals, was verlangt denn D. Sack mehr zur Unterscheidung des äußern Kirchenfriedens und der wahren kirchlichen Union, so wie zur Bestimmung der einzigen Art und Weise, die letztere zu realisiren?

---

75) Vgl. Cyprians Unterricht von kirchlicher Vereinigung der Protestanten, S. 255 ff. u. Beilage No. XXXI.

Seine skoptischen Worte in der Folge können, Gott Lob, die Wahrheit nicht todtschlagen, ja ihr auch kein Haar krümmen; wehe aber den Lutherischen Lehrern, wenn irgend einer sich fände, der, wie D. Sack sagt, sich weiden wollte an der Beschämung irrender Brüder, die zur Wahrheit zurückkehrten! O gewiß, sie würden Hand mit Hand, Mund mit Mund, Herz mit Herz vereinigen, und um so mehr sich demüthigen und unterwerfen, je größere Gnade ihnen Gott geschenkt hätte. Kann denn D. Sack diese ächte Treue der christlichen Wahrheit und Liebe gar nicht fassen? Oder muß denn stets auch von einem solchen Manne auf die Wahrheitszeugen geschimpft werden? Vom „engen Confessionsgeiste" höre ich viel schwirren, wie früher von einer „Confessionssecte,"[76]) und noch zu allerletzt von einem „Confessionsfieber;"[77]) so wie dieses mich unberührt läßt, weil das kirchliche Bekenntniß gerade den Secten wehrt und auch dem Fieber der Leidenschaft steuern würde, wo es sich zeigte, so kann ich D. Sack versichern, daß ich von jener Engheit nichts gespürt, weder bei mir, noch bei meinen Brüdern und Mitlehrern; sondern im Gegentheile je fester wir wurden in der erkannten Wahrheit des Bekenntnisses, desto weiter öffneten sich unsere Herzen gegen die Brüder, desto klarer verstanden wir den Schmerz und Kampf dort selbst in den unlautern Unionsbestrebungen, desto williger wurden wir, unsere Person, ganz in die Schanze zu schlagen, und Gott allein in seinem Werke die Ehre zu geben. Wenn seine Einbildung ihm das Lutherische Herz als einen Teufel vormalt, Anmaßung, Härte und falsche Selbstgenugsamkeit im Grunde desselben, so komme er doch zu uns herüber, und sehe, Auge zu Auge, ob dem so ist! Befleißigt sich D. Sack, wie er sagt, der Strenge gegen das Böse und der Milde gegen die Irrenden, wir thuns nicht weniger; bestrebt er sich mit weitherziger Achtung und Aufmerksamkeit allem zu begegnen, was das Christenthum auf irgend eine Weise fördern kann, wir thuns nicht weniger; will er, daß Namen, die in irgend einer Beziehung auf höhere geistige Besiegelung einen Anspruch machen, nicht verlästert werden, daß das Verdienst um die Kirche, wo es nur sich findet, christlich geehrt und unpar-

76) Sic. Ein vielfach vom Prediger Mallet im Bremer Kirchenboten f. 1832 ff. gebrauchter Ausdruck.

77) So im Literarischen Anzeiger für christliche Theologie, 1840, No. 2.

theiisch geschätzt werde, wir wollen dasselbe. Aber es fragt sich, ob dieses alles nicht mit der größten Entschiedenheit für die Wahrheit im Bekenntnisse bestehen kann, ja ob nicht diese die wahre Norm unserer Werthschätzung und Beurtheilung in allen diesen Rücksichten sey; und ich möchte wohl wissen, welche Schranken uns das Wort Gottes setze für die Prüfung des Geistes nach dem von ihm selbst dargebotenen Maßstabe. Bis D. Sack mir dieses sagt, und einen andern Prüfstein als den ins Fleisch gekommenen Christum darreicht, muß ich alle seine Beschuldigungen als nichtig zurückweisen, und wenn er mich vermessen schilt, (S. 595) weil ich dieser Freiheit eines christlichen Lehrers mich nach bestem Gewissen bedient habe, so sey der Herr Richter zwischen ihm und mir! Uebrigens braucht es nicht vieler Worte. Auch ich schätze und ehre zum Theil die von ihm angeführten christlichen Zeugen und Gelehrten in der Reformirten Kirche, einen Heß, Lavater, de Marées, Menken und Schleiermacher. Aber als rechte Säulen der Kirche kann ich keinen von ihnen ansehen, so sehr sie auch theils durch geistreiches, theils durch beredtes und herzliches Lehren große christliche Elemente für sich und andere gerettet haben; ich muß im Gegentheil, und kann nicht anders zeugen, daß alle (den einzigen de Marées vielleicht ausgenommen, der aber nur die allgemeinsten christlichen Verhältnisse im Gegensatze zu der alles überfluthenden falschen Aufklärung behandelte) mehr oder weniger, bei großen Gaben und Leistungen, doch den engen, aber reichlich lohnenden Weg des kirchlichen Bekenntnisses in diesen oder jenen Stücken verlassen haben. Der Pragmatik eines Heß, so gewiß er sonst ein Freund Christi war und aller christlichen Anstalten, (wie er auch in seinen spätesten Lebensjahren bewies) fehlt doch gar sehr die Beugung sowohl als die Salbung, und wenn die evangelische Geschichte von seinen Forschungen manches Einzelne gewonnen hat, so hat die Behandlung derselben auf diesem Wege eben auch an der gründlichen Tiefe verloren; mit der Ueberschwenglichkeit Lavaters gerathen wir öfters in das Gebiet des Problematischen, ja auch Schwärmerischen, und werden leicht verleitet, auf Gefühle und Erfahrungen einen Nachdruck zu legen, der die Selbsttäuschung, das Gefährlichste unter allen, befördert; die klare Abspiegelung des Worts in großen Parthien der Menken'schen Auslegungen, wo man allerdings oft auf den tiefsten Grund sieht, wie es sich gebührt, wenn die Exegese

der heil. Schrift von dem Geiste berührt ist, der sie eingab, kann uns doch für die enorme Misweisung in der Lehre von der Genugthuung und dem Opfertodte Christi bei demselben Gelehrten nicht volle Entschädigung bieten; und was Schleiermacher betrifft, so kann man gewiß die von ihm ausgegangene Anregung wohl würdigen, ohne zu verkennen, daß die härctischen Elemente in seinem Gedankengange bei weitem nicht gebunden sind von dem kirchlichen Ausdrucke, den er manchmal anstrebte. So urtheilt, wie wir glauben, die christliche Wahrheitsliebe, das Maaß der Ewigkeit nimmer aus den Augen verlierend, und gerade dies ist, wenn wir nicht irren, ihr Triumph, daß sie ungetrübten Blickes und unverworrenen Sinnes das Gute und dem Worte Gottes Gemäße gern auch bei denen anerkennt, die sonst in mancher Beziehung geirrt und gefehlt haben. Ja sie kann gewiß ihr Urtheil ruhig der Geschichte in die Hand legen, deren Rechtfertigung, wenn auch spät, doch sicher erfolgen, und alle erfreuen wird, die aus der Wahrheit sind.

XIII. Nun sollte ich wohl auch zuletzt mit dem Rec. mich in die Gestaltung der Gegenwart und der nächsten, kaum verklungenen, Vergangenheit begeben. Ich gestehe, es hat dieses keinen Reiz für mich; nicht etwa, weil ich hier eine Schmach scheute, die ich sonst so reichlich geärndtet habe, (D. Sack ist auch hier mehr als freigebig damit, indem er mir in jedem einzelnen Abschnitte der neuesten Unionsgeschichte die schärfsten und ungerechtesten Urtheile über alle hier vorkommende Motive und Interessen beilegt, S. 596) sondern weil ich nach gewissenhaftester Prüfung kein Wort zurücknehmen kann von dem, was ich dort als geistige Signatur und Lebenstrieb der neudeutschen Union angab; und wie ich schon in der fraglichen Schrift bei der Behandlung dieses Gegenstandes mehr ein andeutendes und die unzweifelbaren Facta concentrirendes Verfahren deshalb eingeschlagen habe, weil wir immer eine gewisse Scheu haben müssen, dasjenige vor den Richterstuhl der Geschichte zu ziehen, was noch in Entwickelung begriffen ist, so muß dies hier noch mehr der Fall seyn, wo jener kurze Begriff aufs neue sich retten und vertheidigen soll. Läge nun die Beglaubigung nicht in der Darstellung selbst, wären nicht anerkannt lautere von den bisher zugänglichen Quellen überall benutzt, so wäre gewiß eine jede Vertheidigung überflüssig; der erste Schlag der Wahrheit müßte uns zu Boden strecken. Nun

aber wird es sich sehr leicht zeigen lassen, daß ein Tag den andern darüber immer mehr lehrt, und daß auch die entfernteren Fäden, bei welchen Anknüpfung gesucht ist, vollkommen in dasselbe Gewebe gehören. D. Sack erleichtert uns die Aufgabe sehr, indem er hier wirklich von einer größern historischen Betrachtung ausgeht, die er in der Behauptung niedergelegt hat, „die neudeutsche Union sey keineswegs die Frucht des Indifferentismus, da ihre Anfänge im Gegentheil viel früher fallen, sondern eine ächtchristliche Opposition gegen die Reste des todten Orthodoxismus und ein Vertrauen auf die Macht der christlichen Wahrheit und Eintracht in den Gemüthern". (S. 595) Ich möchte nun den Rec. zuvörderst fragen, wo er den Abschnitt zu setzen beliebt. Gewiß kann er nicht verlangen, daß wir weiter als bis auf die Regensburger Punctation (1719) zurückgehen, und wenn wir noch auf den Anfang des 18. Jahrh. einen Rückblick werfen, so geschieht dies offenbar nur, um jeder Einwendung auf historischem Grunde gegen das sich ergebende Resultat vorzubeugen. Es kann D. Sack wohl kaum entgangen seyn, daß ehe noch der große Bruch mit der Kirche im achtzehnten Jahrhundert in Deutschland, zumal seit der Mitte desselben, erfolgte, vielfach eine gewisse religiöse Laxität sich mancher Gemüther bemächtigt hatte, und ein Hinüberspielen der zartesten Gewissensfragen auf einen ihnen ganz fremden Boden immer mehr als unabweisbare Forderung der Zeit hingestellt wurde. So kam es, daß schon bei den Friedenshandlungen zwischen Leibnitz, Jablonski und Molanus, das Gewicht der Unterscheidungslehren auf eine unverantwortliche Weise ignorirt, die beste Gewähr des Unternehmens in der Bearbeitung der Höfe, in der Gewinnung angesehener Theologen und in günstigen Zeitumständen (wie namentlich dem Uebertritt des Kurhauses Sachsen zur Römisch-Katholischen Kirche) gesucht wurde. Wir können von da an, wegen der Ausbreitung der hierauf bezüglichen Literatur, mit größter Sicherheit den Gang verfolgen, den weiter die Unionsverhandlungen nahmen, und hätte D. Sack sich die Mühe gegeben, die Acten durchzugehen, so würde er nicht auf einen so unerweislichen und trüglichen Schluß gekommen seyn, wie der, den er aufstellt, daß die Wiederbelebung der todten Orthodoxie der Zweck und das Wirken dieser Bestrebungen war. Es ist wahr, man hoffte viel von dem damals eben in seiner Blüthe stehenden Pietismus; aber Alles, was sich von dieser Seite für die Union vornehmen ließ,

ging eben in um so weiteren Kreisen von dem kirchlichen Grunde ab, (wie die Verfasser der Schriften „die Einigkeit im Geiste als der rechte Grund der Religionsvereinigung“ 1704, und „die brüderliche und gemeine Liebe, welche Reformirte und Lutherische einander schuldig sind“ 1705, die beide darin übereinkamen, daß man mit Uebergehung aller Streitpunkte nur nach dem innerlichen Glauben fragen solle, und daß der Kirchen-Styl und der biblische in Bestimmung der christlichen Brüderschaft himmelweit von einander unterschieden seyen) und offenbarte das eigentliche Wesen des Pietismus, die Indifferenz gegen die Lehre der Wahrheit und die Grundveste des Bekenntnisses. Selbst Spener, wie er überhaupt von einer zarten und treuen Liebe zu unserer Kirche, trotz einzelner Abweichungen, bis an sein Ende beseelt blieb, ließ hier die ernst mahnende Stimme erschallen, und gab zu bedenken, ob nicht das fleischliche Vertrauen auf die weltliche Vereinigung der Reiche, die vom Pabstthum abgefallen waren, hier die größte Rolle spiele, und ob man wohl, mit solchen Beweggründen vor Augen, den göttlichen Segen zum Werke erwarten dürfe[78]). Es ist unnöthig nach dem, was schon in meiner Schrift (S. 612) gesagt ist, auf den Charakter des in Berlin seit 1703 gepflogenen Collegium charitativum weiter einzugehen; so sehr man aber stutzte und sich im christlichen Gewissen verletzt fühlte durch die zu früh enthüllten Rathschläge des „Arcanum regium“, (Winkler's, des Herausgebers, Gemeinde in Halle entfremdete sich über solche Zumuthungen von ihrem Seelsorger; kaum konnte er durch die „Entdeckung seines Herzens“ 1703 den Verdacht durch das Bekenntniß von sich abwälzen: „daß die Wahrheit zu einer wahren Vereinigung vornämlich gehöre, daß die Orthodoxie ein Fürbild der heilsamen Lehre sey, daß die Glaubensartikel theure Wahrheiten und Grundvesten der Kirche wären, und unsere Kirche allein nach dem klaren Worte Gottes gehe“) war denn dies eine isolirte Erscheinung blos? oder athmete nicht die Masse der Unionsvorschläge damals denselben herben und zugleich laxen Geist, der, wie ein Zeitgenosse sich ausdrückt, mehr das „Ure et seca“, als das „Medere, Jesu, per tua vulnera“, im Schilde führte? War es anderes als kirchlicher Indifferentismus im Bunde mit cäsareo-papistischen Maximen, das dem Verfasser der „gründlichen Vor-

78) Speneri Consilia latina, Tom. I. p. 103.

stellung, welches das einzige wahre Mittel zur Vereinigung sey" (1702) die Gedanken eingab, nachdem die Theologen nun lange genug sich herumgezankt, so sollten die Fürsten kraft ihres **jus reformandi** als rechtmäßige Richter die Controversien decidiren? Oder hatte es eine bessere Meinung, wenn der **Irenaeus Christophilus** („Unvorgreifliche Gedanken" 1703) den Rath gab, man solle bei der heil. Schrift und dem Apostolischen Symbol verbleiben, dabei aber ein neues Glaubensbekenntniß abfassen, die Beichte abschaffen und alles Controvertiren verbieten? Und wie viel hundert ähnliche Vorschläge ließen sich aus der unübersehbaren Menge der Unionsschriften bis 1727 und noch länger hin namhaft machen? Wie zerstreut sind ferner die Elemente zur wahren Union in den bis 1712 sich drängenden Schriften des Professors zu Frankfurt an der Oder, Samuel Strimesius, die sonst mit Recht unter allen am meisten Anerkennung fanden? Etwas werth war allerdings sein freimüthiges Geständniß, daß im Artikel von Christo die Reformirten keine Communication weder der Naturen noch der Eigenschaften lehrten; (Strimesius kurzer Entwurf der Einigkeit, 1704) aber wie gänzlich verkannte doch auch er alles historische Maaß, und wie durchaus mußte ihm daher der Beweis für den Satz mislingen, daß Calvin in der Lehre vom Abendmahle wirklich lutherisch gewesen sey? Und wenn er in spätern Schriften (**Charitologia sacra** 1710, mit der Fortsetzung 1712) sich verleiten ließ, seine Hand zu dem Vorschlage zu bieten, Reformirte Lehrer in die Lutherischen Kirchen zu setzen — müssen wir da nicht deutlich wahrnehmen, wie ungeläutert selbst bei den Bessern die Vorstellungen über Union waren, und wie fast die ganze Zeit in fleischlicher Bewegung zum Ziele begriffen war? Der Unions-Schwindel ging indessen fort; einzelne praktische Demonstrationen, wie die Errichtung von zwei Simullankirchen in Berlin (1705), der Concordienkirche zu Erlangen (1708), die Bewegungen bei den Predigern des Königsberger Waisenhauses, Mey und Otto (1708, die indeß wie ein Schatten verschwanden 1716), weisen alle auf denselben lockern Grund hin. Viel klarer tritt indeß dieser in den Regensburger funfzehn Puncten (die vom vielfach gestimmten **Corpus Evangelicorum** dort ausgingen) 1719 hervor, von welchen man wohl mit ebenso gutem Fug eine zweite Periode in den Unionsstreitigkeiten des achtzehnten Jahrhunderts anhebt, als vom Jahre 1817 in denen

des neunzehnten. Alles Ehrliche und Schöne zugestanden, was von allgemein christlicher Duldung und brüderlicher Liebe hier zur Anerkennung gebracht ward, mußte es nicht alle wahren Freunde der Kirche tief betrüben, wenn zum Grunde der Union die Voraussetzung gerechnet wurde, daß alle Fundamentalartikel bereits verglichen wären, (Art. 10) und zur Regel der Ausführung, daß die Communion als eine promiscua betrachtet werden solle. (Art. 14) Denn offenbar liegt das lautere Gold der Wahrheit nicht so auf der Landstraße, wie der erstere Punkt voraussetzt, und was die Religionsfreiheit des Einzelnen durch den letzteren Punkt zu gewinnen schien, war doch nur eine schwache Decke für den zu Tage liegenden Synkretismus. Und als man nun der wirklichen Ausführung näher rückte durch das Unions-Conclusum vom 28. Febr. 1722, als man hier festgestellt wissen wollte, der Name der Augsburgischen Confessionsverwandten werde von beiden Theilen mit gleichem Rechte in Anspruch genommen; alle Schriften, die auf Trennung und Verunglimpfung der Evangelischen unter sich gerichtet wären, sollten als aufrührerische Schmäh- und Lästerschriften verboten, confiscirt und verbrannt werden; auch solle keine bisher geleistete Eidespflicht oder sonst etwas irgend eine Wirkung haben gegen diese auf Einigkeit angesehene Disposition — war es da nicht in der Ordnung, daß das Oberconsistorium zu Dresden daran erinnerte, daß wirklich noch ein nicht unbedeutender Dissens bestehe, der auch die Unterscheidungsnamen rechtfertige, daß man sich ja hüten möge, nicht das geheiligte Strafamt der Lehrer mit in die Kategorie des Schmähens, Lästerns und Aufruhrs zu ziehen, daß aber vor Allem die Instanz wider die Gültigkeit des Religionseides ein sehr verwegener Passus sey, der unfehlbar die Aufhebung der Verpflichtung auf die symbolischen Bücher nach sich ziehen würde. War das etwa der finstere Geist todter Orthodoxie, der hier, oder der lebendigmachende einer neuen christlichen Regung auf dem Kirchengebiete, der dort sich aussprach? Opposita juxta se posita magis illucescunt. — Und wenn wir nun von diesen politischen Verhandlungen auf die theologischen Momente, welche in dieser zweiten Periode für die Union eintraten, einen Blick werfen, konnte man denn einen kräftigeren indifferentistischen Grundkeim sich denken, als der in Joh. Christ. Klemm's Behauptung lag, die innere Glaubenseinigkeit, als welche er allein vertheidige, sey etwas ganz an-

deres als die äußere Kirchenvereinigung, (in seiner „Vertheidigten Glaubenseinigkeit der Protestantischen Kirche" 1721) oder eine leichtsinnigere Behandlung der großen Fragen, als die in Chrstph. Matth. Pfaff's Alloquium Irenicum ad Protestantes (1720) sich dahin aussprach, es sey zwischen den Lutheranern und Reformirten bereits Alles ausgemacht, der Streit von der Person Christi, wie auch der vom Abendmahle beruhe auf bloßem Misverstande, der von der Gnadenwahl aber könne nimmermehr ausgemacht werden. Und ist es etwa verborgen, wie in diesem bis 1750 fortgesetzten Unionstreiben nicht nur stets erneuerte Vorschläge auftauchten, die Vereinigung auch auf die Römisch-Katholischen, ja Socinianer und alle Dissidenten auszudehnen, sie möchten denken von der Lehre und halten vom Bekenntnisse wie und was sie wollten, (z. B. Nerretter's, eines Generalsuperintendenten in Pommern „nothwendige Einigkeit" 1724, Bachstrom 1731 u. a.) sondern auch die wirklichen Fanatiker und Naturalisten (wie J. C. Dippel „Ein Hirt und eine Heerde" 1706, J. M. v. Loen „die einzige wahre Religion" 1750) das vage Unions-Element ebenfalls für sich in Anspruch nahmen? Kann man da wohl sich wundern, wenn aufrichtige Lutherische Lehrer, wie Jo. El. Frick zu Ulm, diesen Unionsweg „einen irrigen und sündlichen" nannten (in seiner „wahrheit- und friedliebenden Antwort" 1721), und wie Val. Ern. Löscher (in seiner „Beleuchtung der Schrift Metternichs: die wahre Lehre der Reformirten vom heil. Abendmahl" 1721) mit Fleiß daran erinnerten, wie „der Enthusiasmus, Pelagianismus und Indifferentismus, die Zuchtlosigkeit in der Lehre und die Gleichgültigkeit gegen Gottes Wort immer mehr herausbrächen". Selbst Ant. Wilh. Böhme, mit seinem vorwiegenden Hange zum Contemplativen und Praktischen, erklärte noch 1737 (in seinen „Erbaulichen Briefen") unverhohlen, „es würde dem Reich Gottes nichts damit gedient seyn, wenn man mit menschlichen oder obrigkeitlichen vinculis und Beredungen die Menschen in eine sogenannte Union treiben wollte, und die böse Wurzel der Eigenliebe, der Hoffarth, des Eigennutzes, der Menschenfurcht und Menschengefälligkeit behielten die Herrschaft in der Seele".

Ein großer Schauplatz der innern Schwäche und des indifferentistischen Grundcharakters der Unionsbestrebungen seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts! Und doch habe ich das meiste noch auf dem Wege liegen lassen müssen, das eigentlich

Herzzerreißende, die cäsareopapistische Hyder, der beständig neue Köpfe auswuchsen, kaum berührt. (Noch 1729 stellte Joach. Hnr. Uelzen in seiner „neutestamentlichen Perle" beides neben einander: daß die Lehrunterschiede gar nichts seyen, und daß man die Prediger mit Gewalt zwingen müsse.) Doch denke ich, D. Sack und die Leser werden mit dem Gegebenen zufrieden seyn, und jener werde erkennen, wie durchaus historisch unverantwortlich und nichtig seine Behauptung sey, der Indifferentismus habe die Anfänge der neudeutschen Union nicht mitbestimmt, (weiter habe ich ja nicht einmal behauptet) sondern es sey vielmehr eine segensreiche Opposition des neuerwachenden christlichen Lebens gegen die verknöcherte Orthodoxie darin verborgen. Der Beweis für das Gegentheil ist unwiderleglich geliefert, und auch dieser, wenn man will, nur zum Ueberfluß; denn nimmer kam es mir in den Sinn, die neudeutsche Union so weit zurück zu datiren, obgleich ich natürlich die Keime zu dieser in jenen vorangegangenen Unionsbemühungen nachzuweisen nicht unterließ. So aber ist es durch D. Sack's unbegründeten Widerspruch gerade recht gekommen; denn allerdings wird nun das Gravitirende aller Momente nach der hier gegebenen Ausführung näher ins Bewußtseyn eines jeden Freundes der Wahrheit treten; und wir werden, wenn wir die offen destructive Richtung in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts dazu nehmen, noch klarer inne werden, wie durchaus die neudeutsche Union auf einem unterhöhlten Boden stehe, und mit Elementen umgehe, die ihre eigne Auflösung herbeiführen müssen.

XXIV. Die fernere Ausführung dieser Behauptung, die, weit entfernt, unserer Kirche blos als Relief zu dienen, von allen tiefer blickenden Geschichtsforschern anerkannt wird, ist in meiner Schrift fast überall mit den selbsteigenen Worten der Vertreter derselben geschehen; keinen Schluß habe ich gemacht, der nicht durch offene und klare Geständnisse berechtigt wird; nichts habe ich von dem vorbeigegangen, was von bessern, edleren Kräften, von der religiösen Sehnsucht der Zeit und dem Bedürfniß einer kirchlichen Ordnung, allerdings des Zieles fehlend, in die Union mit hineinging — das eigentliche Urtheil, das in der Natur der Sache liegt, ist das gewiß sehr moderate: die neudeutsche Union stehe im Ganzen auf derselben Grundlage, wie die Regensburger Punctation; was man gewollt habe, sey (fast durchgängig) äußerliche

Einigung zu einem Gesellschaftskörper, Sequestration der Differenzpunkte und die darauf begründete Aufhebung der kirchlichen Trennung. Und doch will D. Sack zum zweiten hier als das bestimmteste von mir geschehene Unrecht „das tiefe Mistrauen gegen die ausdrücklichsten Erklärungen der Union und das daher rührende Misverstehen ihrer innersten Principien" (S. 602) nachweisen. Ich sehe um mich, und frage: Was sind das für Erklärungen? Der Rec. weist mich hin auf die ausdrückliche Erklärung seines Vaters in der bekannten Schrift: „Ueber die Vereinigung der beiden Kirchenpartheien in der Preußischen Monarchie," (Berlin 1812) wo S. 70 zu lesen ist, daß das Apostolische und Augsburgische Bekenntniß als gemeinsames, unveräußerliches Gut von beiden Kirchen behalten werden solle. Und dieses hätte ich also vergessen anzuführen, oder sogar wissentlich verschwiegen? Mit nichten; man liest die Worte in ihrem organischen Zusammenhange S. 619 meiner Schrift, daß nämlich, nach des alten Sacks Vorschlag, alle frühern Symbole, mit Ausnahme der Apostolischen und der Augsburgischen Confession, antiquirt, als Denkmale vergangener Streitigkeiten höchstens in den Hörsälen akademischer Lehrer historisch erläutert und der Kritik unterworfen werden sollen. Wie klar sieht es nun jeder Unbefangene, daß jene breitere Basis, ähnlich wie bei vielen Rathgebern in Unionssachen des achtzehnten Jahrhunderts, darum eine trügliche genannt werden muß, weil man den Glaubenssinn und die Lehrentwickelung damit ungeschehen machen, abwerfen zu können wähnte! Die das Apostolische Symbolum als Grundveste des Bekenntnisses im wahren, geistig erfüllten, durch den Glaubensinhalt der Schrift durch und durch getragenen Sinne nehmen, werden natürlich gegen die folgerechte Entwickelung desselben, bis auf die äußerste Spitze hin, nichts einzuwenden haben; und wenn wir auch der Distinction zwischen theologischer Ausführung und symbolischem Stoff ihr volles Recht einräumen, ist es wohl außer allem Zweifel, daß wo dieses selbst gefährdet, da müssen die schärfern, abgrenzenden Bestimmungen eintreten; und ist es etwas anders, was man, der Gemeine Glauben im Herzen und Munde, in den übrigen symbolischen Schriften unsrer Kirche gethan hat? zu geschweigen, daß die theologische Entwickelung, wenn sie irgend eine lebendige ist, nothwendig auf das Bekenntniß zurückwirkt, und in dieser Hinsicht so wenig ein Indifferentes bleiben kann,

daß man von der ältesten Zeit an das Bekenntniß im geistig erfüllten Sinne ins Feld führte gegen eine jede Misweisung auf diesem Gebiete. In Dänemark bestehet fast die symbolische Norm, welche der ältere Sack anerkannt wissen will; (mit den oekumenischen Symbolen — denn die Lehrentwickelung im Nicänischen und Athanasianischen ist ja von jeher zugleich als eine symbolische anerkannt worden — die Confessio Augustana und der kleine Katechismus Luthers) und doch ist es keinem Menschen dort eingefallen (es sey denn solchen, welche dem christlichen Glauben den Rücken gekehrt haben) Union mit der Reformirten Kirche aus diesem Grunde vorzuschlagen; denn im Herzen geschrieben stehen die Unterscheidungslehren dort einem jeden treuen Bekenner, und am Tische des Herrn schallet einem jeden das glaubensvolle Schibboleth des Bekenntnisses entgegen: „Das ist der wahre Leib, das ist das wahre Blut Jesu Christi." Will man denn endlich nicht auf jener Seite, wo so viel vom Geiste die Rede ist, einsehen lernen, daß ein jedes vom Geiste und Herzen erfaßtes, in alle Verhältnisse des inneren Lebens übergangenes Moment sich nicht durch irgend eine Apokope überwinden oder beseitigen läßt? — Nun aber wieder auf die Einwendungen des Rec. zurückzukommen, so frage ich in vollem christlichen Ernste, mit einem Finger auf das achte Gebot, wo hätte ich seines Vaters offenen und geraden Sinn nicht anerkannt? Wenn man einem Manne „eine ehrenwerthe Gesinnung" beilegt, (S. 619 meiner Schrift) so spricht man ihm doch wohl nicht die subjective Redlichkeit ab! Es ist schön, daß der Sohn das Andenken des Vaters ehret; aber auf Kosten der Wahrheit und mit Verunglimpfung des Nächsten darf es nicht geschehen. Oder wie wird er seinen Vater befreien von dem Selbstwiderspruche, worin offenbar alle diejenigen befangen seyn müssen, die auf keinem festen kirchlichen Grunde stehen, und zumal in jener Zeit der gewaltigen Gährung befangen waren, in welcher der ältere Sack sein Buch schrieb? Wie wäre es auch möglich ohne diesen verborgenen Selbstwiderspruch auf der einen Seite zu behaupten, die Augsburgische Confession und das Apostolische Symbol sollen anerkannt bleiben, und auf der andern Seite ebenfalls als Unions-Norm hinzustellen, daß von einer Ausgleichung der dogmatischen Verschiedenheiten durchaus nicht die Rede seyn könne; (S. 61) denn nun habe man eingesehen, daß alle Unterscheidungslehren blos Wortstreit seyen? (S. 33)

Wer diesen letztern Satz sich aneignet, wie kann der überhaupt von einem Bekenntnisse, geschweige denn von dem Augsburgischen reden, dessen antithetischer Charakter ebenso scharf ausgeprägt ist, als der thetische; und wie wird er über den zehnten Artikel desselben hinüberkommen, es sey denn mit der beliebten Calvinischen, so oft von unserer Kirche als unredlich bezeugten, Reservation, daß dieses wie das ganze Bekenntniß verstanden werde im Sinne seines Urhebers? — Man weiß es, daß des ehrenwerthen ältern Sacks Vorschläge, so weit sie auf eine zarte und gerechte Schonung der Gewissen ausgingen, (denn er wollte nicht, daß bei Besetzung kirchlicher Lehrstellen ferner nicht auf die Confession geachtet würde, welches er vielmehr als einen Eingriff in die Gewissensfreiheit ansieht, S. 65; ja er wünschte sogar, daß der Ordnung gemäß alles von der Gemeine ausgehen möge, S. 66) zum großen Theil später nicht in Anwendung kamen; so wenig aber jemand ihm dieses zur Last legen könnte, (denn andere gingen in die Erndte ein, die nicht diesen liberalen, christlichen Geist, sondern einen pfäffisch-hierarchischen hatten) so wenig kann man seine dogmatischen Grundsätze als Frucht eines festen kirchlichen Standpunkts ansehen, der doch allein hier den Ausschlag geben kann.

Wenn aber D. Sack nun ferner zugleich als Anwald der Schleiermacher'schen Auffassung der Union auftritt, (S. 603) und das punctum saliens dieser darin sucht, daß man den factischen Consens in der Lehre und dem Leben zwischen beiden Kirchen zum Grunde lege, von allen Lehrdifferenzen aber bei Schließung des Friedenswerkes absehe, so kann ich einerseits nicht einsehen, wie hierin ein von dem vorigen verschiedener Standpunkt gegeben sey, noch wie das Resultat einer Kircheneinigung mit differenten Grundlehren als ein Gewinn, sey es nun für die Kirche oder die Wissenschaft, erachtet werden möge. Man möge den Unterschied überkleistern, wie man wolle — der gesunde, natürliche, gläubige Sinn wird sich stets dagegen sträuben, ihn auf einmal als nicht daseyend und doch als daseyend und sich ferner entwickelnd anzunehmen; und, wenn die Union nicht als blosses Toleranz-Edict betrachtet wird, (was offenbar unter den gegebenen Verhältnissen mehr als überflüssig war) die Wirkung einer solchen äußerlichen Einigung ohne innerliche Glaubens- und Herzenseinigung für mehr als problematisch ansehen. Denn sey es nun, daß die

Union zunächst blos auf den gemeinschaftlichen Abendmahlsgenuß sich erstrecke, liegt denn nicht eben in dieser Gemeinschaft die Anerkennung entweder des gegenseitig Rechtlehrenden, oder der gänzlichen Geringfügigkeit des Unterschiedes? Beides aber ist eben die verletzende Zumuthung, gegen welche die treuen Freunde des Lutherischen Bekenntnisses mit aller Macht protestiren. Ich höre schon, D. Sack ist auf den Klemmischen Standpunkt (s. o. S. 81) zurückgekehrt, und statuirt „ein Lebendigwerden auf dem gemeinsamen Grunde des Glaubens an Christum und der Liebe zu ihm;" aber ist denn, möcht' ich blos fragen, im Bekenntnißgrunde nicht der Glaube ausgedrückt, ist im treuen Beharren bei demselben nicht die Liebe zum Herrn und seinem Worte abgespiegelt? In der angezogenen Schrift bin ich Schleiermachern Fuß für Fuß gefolgt, von seinen „zwei unvorgreiflichen Gutachten" (1804) an bis zu dem Punkte hin, wo er seine Hoffnung ausspricht, durch Union ohne dogmatische Vereinigung werde ein erhöhter Eifer im Christenthume erzeugt, werden die Gegensätze in der Lehre um so schärfer hervortreten; (Vgl. meine Schrift S. 617 f. 620 f. 622 f.) aber was anders ist dieses Centrale seiner Ueberzeugung, das auch D. Sack aufgreift, als ein Versteckspielen mit dem Wesen des Bekenntnisses? Oder wie konnte man sich in der Feier des Mysteriums einigen, ohne daß man darüber einig war, was man hier feierte und feierlich bekannte? Allerdings sagt die „Amtliche Erklärung der Berliner Synode vom 29. Oct. 1817, S. 11, „daß es völlig gleichgültig erscheine, ob und wie die Einsegnung des Kelches und Brodes beim heil. Abendmahle gemacht werde;" aber ich kann dies nur für einen ganz simpeln Ausdruck indifferentistischer Gesinnungsweise in dieser heiligen Angelegenheit erkennen. Daß die Theologen ferner auch bedingterweise auf den Lehrpunkten und ihrem Unterschiede beharren würden, mag zugegeben werden; aber ist denn dadurch das Geringste vom Glauben und Bekenntnisse der Gemeine gerettet, des Bekenntnisses, das doch auch bei der Spendung des Abendmahls, und hier namentlich in der Distributionsformel erscheint? — Daß die Synodaleinrichtung in genauer Verbindung mit dem Unionswerke stand, und daß jene zunächst auf eine Emancipation der Kirche ausging, ist von mir nicht übersehen worden; (ich erinnere mich wohl des „Entwurfs der Synodalordnung, S. 1. 3. 11. 93) aber daß dieses Zusammenwachsen irgend eine ersprieß-

liche Frucht für die ganze evangelische Kirche herbeigeführt hätte, ohne daß die Einigung zuvörderst im Bekenntnisse geschehen wäre, kann ich mir nicht denken, es wäre denn, daß man wirklich daran gedacht hätte, was allerdings die Synodalordnung als eingeständlichen Zweck aufgestellt S. 114. 115, daß „eine dem Geiste des Evangeliums und der durch dasselbe erleuchteten Zeit angemessene neue Confession eingeführt werden sollte.“ Aber so ständen wir immer bei dem, was wir Lutheraner weder Schleiermachern noch irgend einem Synodalen zugestehen würden; denn uns ist das Bekenntniß unwandelbar, und höchstens eine Fortbildung in einzelnen Punkten auf derselben Linie läßt sich denken. Ja ich müßte vielmehr einem damals hoch angestellten Preußischen Regierungsbeamten, Fr. v. Bülow, (in seiner Schrift: „Ueber die gegenwärtigen Verhältnisse des christlich-evangelischen Kirchenwesens in Deutschland.“ Magdeb. 1818) Recht geben, daß, vorausgesetzt diese Ordnung wäre unverletzt durchgegangen, eine neue Staatshierarchie in und mit der Union zu Tage gekommen wäre; und das kann ich freilich für kein Glück ansehen. (D. Sack aber eben so wenig; denn in diesem Punkte, glaube ich, sind wir fast grundeinig.) Ich würde also fast mehr zu der Ansicht incliniren, daß eben diese Synodal-Regung der (1817) beschleunigten Union eine schiefe und falsche Richtung mit zu geben beigetragen habe, und zweifle nicht, daß vollständigere Quellen, als die uns hier zu Gebote stehen konnten, diese Vermuthung bestätigen werden.

Die letzte Anschuldigung des D. Sack betrifft den von mir behaupteten Zusammenhang der Union und Agende, welchen er durchaus in Abrede stellt. (S. 604.) Ich muß zuerst abwehrend vorbemerken, daß eine Einerleiheit derselben nicht von mir behauptet worden, (mithin eine Vermischung beider nicht Statt finden kann) wohl aber ein leicht wahrnehmbares organisches Ineinandergreifen beider. Wiederum bin ich hier von einem festen historischen Grunde ausgegangen, nämlich von der geständlichen Tendenz nicht nur der neu zu entwerfenden Agende, sondern mehrerer Aenderungen im gottesdienstlichen Wesen, die Union factisch einzuführen und zu realisiren. Kann etwas deutlicher ausgedrückt seyn als dieses in dem bekannten Votum des Oberconsistorialraths Sack vom 13. Juli 1798, wo der Verf., nachdem er die unmaßgebliche Modification der neuen Agende dargestellt

hat, also fortfährt: „Auch das Lutherische Oberconsistorium beschäftigt sich jetzt mit Ueberlegungen, wie eine bessere Agende, ohne Zwang, am besten zu empfehlen und einzuführen sey. Der alte würdige Spalding und der sel. Oberconst.-Rath Dietrich haben daran schon vor mehreren Jahren sehr viel vorgearbeitet, welches aber bisher ohne weitern Gebrauch liegen geblieben ist. Die beiden protestantischen Kirchen in den Preußischen Ländern sind durch die weise Toleranz des Landesherrn jetzt schon dergestalt verschwistert und vereinigt, daß die Verschiedenheit der beiden kirchlichen Systeme ihr ehemaliges Gewicht verloren hat, und keine wesentliche Trennung mehr unter ihnen veranlaßt. Warum sollte nun die bisherige Scheidewand durch eine doppelte Reformirte und Lutherische besondere Kirchenagende noch beibehalten, oder von Neuem aufgeführt werden?.. Wenn daher die neu anzufertigende Agende von tolerant denkenden Männern aus beiden Confessionen verfertigt, und dann als eine solche empfohlen würde, die sowohl in der Reformirten als Lutherischen Kirche zu gebrauchen erlaubt wäre, so würde dadurch ein sehr wichtiger Schritt zur Annäherung zweier leider ohne Noth getrennten Kirchenpartheien geschehen. Möchten dann auch die sogenannten Unterscheidungslehren immer stehen bleiben, so wird doch ein Band brüderlicher Innigkeit mehr diejenigen, die in allen wesentlichen Dingen gleicher Meinung sind, zusammenhalten, und auf die Art, so Gott will, alle Trennung zweier Partheien, die sich nie hätten trennen sollen, aufhören"[79]). Die Art und Weise, wie zuerst nach diesem, von S. Majestät dem Könige von Preußen genehmigten, Vorschlage, das Agendenwerk und die Bearbeitung derselben eingeleitet wurde, widersprach eben so wenig dieser Ansicht, (es wurde nämlich eine Commission aus sechs Mitgliedern niedergesetzt, wovon drei zur Lutherischen, drei zur Reformirten Confession sich bekannten) als die nachher auf anderem Wege versuchte und erreichte Einführung der Berliner Hof- und Domkirchenagende: (1816 ff.) es gab sich in den darauf abzweckenden Veranstaltungen, so wie namentlich in der Abendmahlsformel der Agende klar zu erkennen, daß man beides, Union und Agende, als innig verwachsen betrachtete. Deshalb konnten denn, auch die noch irgend

79) Abgedruckt in „Actenstücke, betreffend die neue Preußische Kirchenagende, herausgegeben von N. Falck," (Kiel, 1827) S. VII. VIII.

auf geschichtlichem Grunde standen, die Sache nicht anders einsehen, unter welchen namentlich L. Schaaff, dazu ein erklärter Freund sowohl der Union als Agende, seine Darstellung der letztern mit den Worten einleitet: „Zu den am meisten besprochenen Mitteln (zur Einführung der Union) gehört die Agende."[80]) Dieselbe Betrachtung liegt auch der durch den lutheranisirenden, oder, wie manche wollten, katholisirenden Charakter der Agende hervorgerufenen Opposition zum Grunde; sie spricht sich u. a. in der von einigen Predigern Berlins an S. Excellenz den Staatsminister von Altenstein 1826 eingereichten Vorstellung dahin aus, daß Reformirte Prediger ohne Verletzung ihres Gewissens und der von ihnen beschworenen Confessio Sigismundi die Agende nicht hätten annehmen können, daß sie, durch das völlig Unerwartete der Sache verblendet und irre gemacht, fälschlicher Weise geglaubt haben, dies sey eine, ihnen freilich ganz unerwartete und von ihnen keinesweges mitgedachte, aber doch eine Folge der Union.[81]) Wenn aber trotz dem bei manchen, wie D. Sack bemerkt, die Förderung der Union, bei andern hingegen die Anschließung an die Agende Hauptsache war, so kann ja dieses im factisch erkannten Verhältnisse unmöglich etwas ändern. Daß endlich in diesem Verhältnisse durch das Kön. Cabinets-Rescript vom 28. Febr. 1834 etwas geändert sey, habe ich allerdings in der fraglichen Schrift (S. 616) bezweifelt; hätte ich dieses mit Unrecht gethan, (und niemand würde gewiß williger seyn, ein solches Unrecht, erst erkannt, einzugestehen) so muß der Inhalt dieser allerhöchsten Erklärung immer mehr eine Wahrheit werden; vorausgesetzt nämlich, daß die Unterscheidung zwischen Union und Agende nur den Zweck haben kann, jene als völlig freigegeben, diese aber mit den provinziellen Modificationen als geboten darzustellen, so wird auch die Zeit nicht fern seyn, daß man die Nothwendigkeit einsieht, jene bedingte Freiheit in eine wahre Religionsfreiheit zu verwandeln, so daß es auch den Nichtfreunden der bestehenden Union freistehe, sich als einen besondern Gesellschaftskörper mit völliger Wahrung ihres alten Bekenntnisses und ihrer alten Agende zu constituiren, wozu indeß das Consistorialrescript vom

80) L. Schaaff, die Kirchenagenden-Sache im Preußischen Staate, (Leipz. 1824) S. 57.

81) S. Actenstücke betr. die neue Preuß. Kirchenagende, S. 45.

2. März 1835 noch keine Aussicht giebt. Daß aber diese, vom Herrn selbst, der vor allem willige Knechte und fröhliche Herzen haben will, gesegnete Aenderung eintreten möge, dazu wird gewiß auch D. Sack — trotz seiner natürlichen Vorliebe für die bestehende Union und die Reformirte Kirche — wenn ich anders seine Grundsätze über Gewissensfreiheit recht erkannt habe, willige Hand bieten; wir wenigstens werden Gebete zum Throne des Höchsten für die leidenden Brüder emporschicken, daß Er, der die Herzen der Könige wie Wasserbäche in seiner Hand hat, und sie lenket wohin er will, nicht nur ihre Bande lösen, sondern ein friedliches und ruhiges Zusammenseyn schenken wolle, bis die ersten Strahlen der wahren Union Zions Zinnen röthen, und die Wahrheit selbst, aber keine Convenienz, die Herzen zu Einem Geiste und Einem Leibe in Christo Jesu vereinigt.

XXVI. Ehe wir von dem Angriffe D. Sacks auf einen andern übergehen, den wir gleichfalls als einen bedeutendern ansehen, der ein Wort der Erwiederung verlangt, nämlich von D. Baur in Tübingen,[82]) sey es uns vergönnt, auf das Verhältniß zwischen beiden in aller Kürze aufmerksam zu machen. D. Baur ist als Zögling und Vertreter der Hegelschen Philosophie in seinem Sinne weit über die Gegensätze erhaben, die wir in unserer Schrift behandelt haben; wie Christus ihm nur die Idee der Menschheit, und der ewige Proceß des Menschengeistes, in welcher dieser die erfaßte objective Einheit mit Gott realisirt, der Inhalt der Versöhnung ist, so ist ihm die Kirche keineswegs die Säule der Wahrheit, sondern nur ein Durchgangspunkt für die allein in der Speculation gegebene Wahrheit des Begriffs, weshalb auch das Gegensätzliche in ihr und ihrer ganzen Lehrbildung zum Vorschein kommen muß, das die Entwickelung des Menschengeistes in diesem Systeme überhaupt charakterisirt: das noch starre, unbefruchtete Objective, die schmelzende, aber zerrinnende Subjectivität und die versöhnende Einheit beider, die eben im Begriffe gegeben ist. Man ist in Deutschland, seit die falsche Aufklärung sich hier einen Heerd bildete, gewohnt vor Idolen zu knieen, und knieet also auch vor diesem, während der einfachste

82) Aufgenommen unter der Aufschrift: „Tertullians Lehre vom Abendmahl und Hr. D. Rudelbach," in: Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1839, 2s Heft, S. 56. 144.

Christensinn, die begründete Ueberzeugung von einem persönlichen, lebendigen Gott, der erste erhörliche Gebetsseufzer, wobei der Geist Gottes unsere Schwachheit vertritt, hinlänglich ist, diesen Standpunkt zu überwinden, dessen Geistes-Begriff schon, worauf alles ruht, seinem Wesen nach rein heidnisch, und nicht christlich ist. Aber von diesem aus soll die Kirche nun sich richten, die Schrift sich meistern lassen, und das gesammte Erbe des Christenthums soll dahin gegeben werden, damit es aus dem Tiegel der neuen Wissenschaft sublimirt, eigentlich in ein Nichts verwandelt, wieder hervorgehe. Bei D. Sack trafen wir ein Herz, ein stark und heftig schlagendes über die vermeintliche Unbill, die seiner Kirche widerfahren war; dies ist hier natürlich nicht der Fall, sondern womit wir zu kämpfen haben, ist der Geist, der in sich selbst und seinen Gedanken verliebt ist, der träumerische, wenn wir so sagen dürfen, ohne beleidigend zu scheinen; weil natürlich von unsrem realistisch-biblischen Standpunkte das Ganze dieser vom Leben und der Bezeugung des Geistes Gottes abgelösten Speculation uns nur als eine Traumwelt erscheinen kann. Denn die Grundlagen, auf welche wir bauen, haben alle mit dem Realen zu thun, welches die Manifestation göttlicher Kraft und Weisheit ist — ein fleischgewordenes Wort, eine Kirche, die der Leib Christi ist, ein Wort, das sich in Niedrigkeit kleidet, und doch aller Himmel Kräfte überwiegt, (denn diese werden einst davor zusammenstürzen) eine Sättigung und Tränkung zum ewigen Leben mit dem Fleische und Blute des Menschensohnes, eine Auferstehung, nicht wie die Irrlehrer zu Corinth sie lehrten, und die jetzigen auch sie lehren, die schon geschehen sey und täglich geschehe, sondern eine Auferstehung des Fleisches am Ende der Welt, wenn der Herr selbst mit seiner Allmachtsstimme alle, die in den Gräbern sind, hervorrufen wird, und die Gebeine mit Haut und Adern sich überziehen werden, die sein Wort vernehmen. Natürlich können wir mit jener falschen Gnosis, die den Sohn Gottes selbst zu einem Phantasma macht, um den Menschengeist zu deificiren, keine Berührungspunkte des Herzens haben, wie mit D. Sack und der Reformirten Gemeine — wir können nur alle Christen warnen dagegen als die anhebende Vollendung des Antichristenthums, die, indem sie scheinbar den Geist auf den Thron setzt, in der That die Herrschaft des Fleisches proclamirt — aber aufmerksam machen sollte es gewiß jenen und alle, die für die Kirche

noch einen Blutstropfen übrig haben, daß diese falsche Gnosis gerade die Reformirte Abendmahlslehre, die **spiritualis manducatio**, als ihren Schild und ihre Waffe ergreift.

Denn das ist es, was D. Baur in dem in Frage stehenden Aufsatz im Wesentlichen gethan hat, und fast scheint es, als ob er die Tertullianischen Abendmahls-Stellen, deren von mir gegebene Erklärung er angreift, nur als ein Vehikel dazu gebraucht hätte. Dem sey aber wie ihm wolle, so ist D. Baurs Beleuchtung meiner Schrift theils in dem Widerspruch gegen diese anhangsweise gegebene Explication befaßt (S. 56—79), theils in der offenen Erklärung, daß meinem, wie Luthers Protestantismus ein bedeutendes, noch nicht überwundenes katholisches Element beigemischt sey (S. 79—87), und daß demzufolge der Begriff der Union nicht einmal von mir gefaßt, geschweige denn die Würdigung desselben habe erzielt werden können (S. 141—144). Da D. Baur sich am ausführlichsten bei dem ersten Punkte aufgehalten, so ist es in der Ordnung, daß wir auch diesem vorzügliche Aufmerksamkeit zu Theil werden lassen; die beiden andern sind nothwendige Glieder seiner Hegelschen Dogmen-Betrachtung, und würden für uns, die wir in der Kirche stehen und bleiben wollen, kein Interesse haben, wenn nicht die Klarheit des Widerspruchs auch vom positiven Standpunkte gegen alles Entgegenstehende etwas werth wäre, und D. Baur leider nicht in jener von ihm erhobenen Anklage mit solchen zusammenträfe, die lediglich aus Misverstand des Lutherischen Schriftprincips der Kirche ihr Zeugenrecht und ihren Zeugengrund berauben wollen.

XXVII. Was nun aber den ersten Punkt betrifft, so geht D. Baur darauf aus, zu zeigen, wie kritisch oder vielmehr unkritisch, blos nach vorausgesetzten Meinungen die Kirchenväter zu ihrem Sinne zwängend, gläubige und orthodoxe Dogmatiker verfahren, indem er den Beweis auf sich nimmt, daß eine namhafte Anzahl von Stellen bei T e r t u l l i a n falsch, und zwar meist durch erschlichene Consequenzen, in der in Frage stehenden Schrift erklärt worden sind. Das wäre nun freilich ein **argumentum ad hominem**, obgleich es dem Stamme der Wahrheit keinen Splitter abbräche, wenn auch Tertullian in der Lehre geirrt hätte, und wir gleicherweise in seiner Erklärung. Denn so wie es uns gewiß freuen muß, im Alterthume einer Reihe von Zeugen zu begegnen, die mit der Schrift Zunge und Grundgedanken dieselbe Wahrheit bezeu-

gen, die wir bekennen, so kann es uns doch natürlich nicht einfallen, diese Wahrheit des Bekenntnisses auf jenem Zeugnisse zu gründen, sondern allein auf dem Wort, das da bleibet, wenn Himmel und Erde vergehen — ein Grundsatz, der auch hinlänglich klar bei der Behandlung jener Tertullianischen Stellen in meiner Schrift (S. 645) ausgesprochen ist. Dies vorläufig zur Abwehr jeder Misdeutung über diesen Punkt, der nachher noch bestimmter zur Sprache kommen wird.

Vielleicht möchte es im Grunde noch unglaublicher scheinen, wie D. Baur gerade auf eine Exegese Tertullianischer Stellen gerathen sey, und von dorther seinen Ausgang nehme, als wie Lutheraner ein bedingtes Gewicht legen auf das Zeugniß des Alterthums und namentlich eines Mannes, der vor andern als Vertreter des Realismus bekannt ist, (weshalb Neander auch mit Recht seinen Geist uns unter dem Titel: „Antignostikus" vorgeführt hat) wenn nicht eben dieser biblische Realismus das Kreuz wäre, worüber jene überschwengliche Geistigkeit nicht hinaus kann. Wunderliches gegen Wunderliches aufgehoben, und das Urtheil prüfenden Christen anheimgestellt, begeben wir uns ohne Weiteres zu der ersten der von D. Baur und mir in diametral verschiedenem Sinne exegesirten Tertullianischen Stellen. Es ist adversus Marcion. lib. IV. c. 39. Hier will D. Baur (S. 60 f.) uns nun einreden, die Realität, die Tertullian den Zeichen in der Oekonomie Gottes beigelegt habe, sey nichts anderes als die reale Beziehung zwischen dem Zeichen und Bezeichneten, oder das nothwendige Vorhandenseyn eines Realen, damit das Zeichen als solches entstehen könne; da im Gegentheil nach Tertullians Sinn das Zeichen eine Manifestation der werdenden Realität ist, und die Beziehung zwischen dem Zeichen und Bezeichneten nicht eine blos logische, in unserm Denkvermögen gegründete, sondern durch die göttliche Oekonomie postulirte ist. Wer diese Unterscheidung fest im Auge behält, dem wird das Baur'sche Raisonnement wie die „dünne Luft" verfliegen. Allerdings bin ich so kühn zu glauben, daß ich den Sinn Tertullians in dieser Stelle aufs Haar getroffen habe, einmal weil ohne die, in den Worten klar liegende, Behauptung der nothwendigen Bestimmtheit des Zeichens durch das Objective der Sache gar keine Beweisführung in Tertullians Sinne zu Stande kommen würde, und dann, weil er hier unstreitig, wie so oft, den ältern Irenäus

ausgedrückt, angewandt, nachgeahmt hat; denn dieser braucht unstreitig *σύμβολα τῆς σάρκος Χριστῦ* (adv. haereses lib. III, c. 32) in demselben Sinn nicht nur von einer realen Beziehung, sondern einer realen Erweisung. Daß die Beweisführung nicht bestehen könnte, ist klar; denn wie würde der Schluß gelten, „weil die Zeichen bei der zweiten Zukunft Christi in so enger Verbindung mit seinem Reiche stehen, wie die Blätter des Feigenbaumes mit dem Sommer, so muß auch das Reich des Schöpfers Reich seyn, das durch jene Trübsale, die der Herr vorherverkündigt, als Zeichen eingeleitet wird" — wenn nicht das Zeichen hier keine bloße Relation, sondern das eine Glied des von Gott Zusammengefügten ausdrückte? Um so plan als möglich zu seyn: dem Realisten Tertullian macht nicht die Analogie lediglich die Natur des von Gott erwählten Zeichens aus, nicht die Gedankenübereinstimmung zwischen der Sache und dem Bezeichneten, (obgleich diese natürlich secundo loco auch anzuerkennen ist) sondern es ist mit göttlicher Nothwendigkeit gegeben; und wie Irenäus (l. c.) die Thränen und Blutstropfen Christi, das Blut und das Wasser, das aus seiner Seite floß, „Zeichen des Körpers Christi" nennt, weil nämlich die Körperlichkeit des Menschensohnes eben durch jene sich manifestirte, so nennt Tertullian die sich bewegenden Himmelskräfte, die Angst der Völker und alles, was bei der zweiten Zukunft des Herrn zusammentreffen wird, „Zeichen des Reichs," weil ohne sie das Reich der Herrlichkeit nicht zu Stande kommen würde. Auf das Abendmahl angewandt: Brod und Wein sind nicht blos insofern symbola corporis Christi, weil eine Beziehung zwischen beiden da ist, weil so wie das Brod das Herz nähret und stärket, so der Leib Christi die Seele, und wie der Wein des Menschen Herz erfreut, so das Blut Christi ihn mit geistlicher Freude erfüllet, sondern weil ohne Brod und Wein im Abendmahle wir nicht gespeiset würden mit dem Leibe und nicht getränket mit dem Blute Christi. Mit einem Worte: die Zeichen in der göttlichen Oekonomie werden hierdurch der Sphäre des Arbiträren entrückt, werden die eigentlichen vehicula gratiae, und das ist freilich etwas anderes, als wenn man (wie D. Baur mit Calvin) die Analogie selbst ein Realverhältniß nennt. Die Schlüsse, die D. Baur hierauf gründet, kann ich unberührt lassen, da sein Grund selbst gestürzt ist.

Die zweite vielfach angewandte, vielfach bestrittene Stelle, welche die Reformirten von jeher ihren „Achilles“ nannten, ist adv. Marcion. IV. c. 40. Hier hat Luther so meisterhaft interpretirt, daß ich mich fast schämen müßte, nach ihm noch größere Klarheit über die Sache ausbreiten zu wollen; ich werde es also leicht tragen können, wenn D. Baur, Luthern schonend nach Amtsgebühr, (S. 69 f.) mir muthwilliger Weise beilegt, „arge Entstellungen, Schleichwege u. s. w.,“ da dies nun eben keine andern Wege noch Schlüsse sind, als die eben Luther auch gemacht hat! Wer aber entstellt und wer erschlichen hat, das wollen wir nun sehen. Um uns über die Stelle aufs neue zu orientiren, machen wir blos die Grundlage der von uns gegebenen Auslegung anschaulich. (Vgl. die fragliche Schrift S. 650 ff.) Tertullian, der hier die Wahrheit des Körpers Christi gegen Marcion aus der Zusammenstellung des Alten und Neuen Testaments beweisen will, und dadurch natürlich auch aufs Abendmahl kommt, verfährt also. Er zeigt, es sey ja schon unter dem Alten Testamente alles von dem Leiden des Herrn vorherverkündigt, was nachher wörtlich in Erfüllung ging; es sey ja der Herr, der hier so herzliches Verlangen trug, mit seinen Jüngern das Osterlamm zu essen, derselbe, von welchem der Prophet sage, daß er, wie ein Schaaf zur Schlachtbank geführt, seinen Mund nicht aufthun werde, weshalb ja jenes Verlangen offenbar auf die Erfüllung des Vorbildes von seinem heilsamen Blute gehen müsse; er hätte ja wohl von jedem Fremden verrathen werden können, aber es stände ja geschrieben: „Der mein Brod aß, tritt mich unter die Füße;“ (Ps. 41, 10.) er hätte ja ebenso gut ergriffen werden können von der umstehenden Menge, aber es stände ja geschrieben: Darum daß sie den Gerechten um Geld verkauft;“ (Amos 2, 6.) ja selbst der Preis des Verraths sey ja (bei Jeremias und Zacharias) aufs genauste näher bestimmt, nämlich 30 Silberseckeln. Das Pascha war folglich sein eignes Opfer, nach welchem ihn verlangte; deshalb nahm er das Brod, theilte es seinen Jüngern aus, und machte es zu seinem Leib, indem er sagte: Das ist mein Leib, das ist die Figur oder Gestalt meines Leibes. In der Argumentation aus Luc. 22, 15—20 liegt ja also schon der allerstrengste Begriff von der Realität des Leibes, welche Tertullian nun durch die folgenden Sätze, daß ja keine Figur habe Statt finden können, wenn nicht der Leib des Herrn selbst ein wahrer gewesen,

und daß man im entgegengesetzten Fall auf den unsinnigen Schluß hätte kommen müssen, das Brod sey für uns gekreuziget. Es fragt sich also lediglich, was hier unter Figur zu verstehen sey, ob Bild oder Gestalt? Wäre das erstere der Fall, so hätte Tertullian sich selbst nicht verstanden; denn ein Bild wird man ja wohl nicht zum Leibe machen; es kann folglich, wie Luther auch schließt, nur das letztere gemeint seyn, um so mehr, da hier eben das Fortschreiten von dem Vorbildlichen zur Erfüllung mitgesetzt ist. Denn gleich darauf erscheint eine vetus figura corporis Christi, die Tertullian in den Worten Jerem. 11, 19 (nach der LXX und Vulg.) findet, wo nun ebenso klar nur vom Vorbildlichen die Rede ist; und offenbar ist, wie wir schon in der fraglichen Schrift bemerkten, (S. 653) das Durcheinandergreifen dieser doppelten Bedeutung von figura in der Tertullianischen Sprachweise der wahre Schlüssel zum Verständniß dieser Stelle. — Aber der müßte offenbar besonders blödsichtig seyn, der nicht aus dem Folgenden handgreiflich und sonnenklar sähe, daß nur von einem realen Leib im Abendmahl, wie auf dem Kreuze die Rede seyn könne, es sey denn daß ein anderes Interesse ihn hinrisse zum Leugnen des Evidentesten. Denn hier heißt es gerade mit Beziehung auf das Abendmahl und nicht auf das Opfer am Kreuze: „Sic et in calicis mentione testamentum constituens, sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit", wobei man nur nicht übersehen wolle, daß die Testamentworte selbst: in meinem Blute, den Nerv des Beweises ausmachen. Nachdem nun noch einmal die vetus figura (dadurch immer kenntlich unterschieden von der figura schlechthin) uns in der herrlichen Stelle von dem blutrothen Gewande des Keltertreters Jes. 63, 1 ff. und in 1 Mos. 49, 11 vorgeführt, schließt endlich Tertullian, die Klarheit seines Beweises auf die höchste Spitze treibend: „Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc sanguinem in vino figuravit; d. h.: Es war einer und derselbe Christus, der dort in den prophetischen Stellen sein Blut als das Sühnopfer vorbildete, und der hier bei der Stiftung des Abendmahls sein Blut im Weine consecrirte. — D. Baurs Trugschlüsse aber, damit sie allen offenbar werden, sind folgende: (wir setzen die Entkräftung derselben nebenbei) 1) Weil Tertullian figura auch von Vorbildern braucht, so kann er mit diesem Worte überhaupt nur die Bedeutung des Bildlichen verbin-

den. (S. 65.) Wäre dieses wahr, so hätte Tertullian seine eigenste Ansicht von dem Verhältnisse des Alten und Neuen Testaments als des zur Erfüllung prophetisch Vorherverkündigten und des wahrhaft und wörtlich Erfüllten selbst gänzlich zerstört.

Daß aber dem nicht so seyn könne, wird man schon von vorn herein vermuthen; denn allerdings war Tertullian ein scharfsinniger und tiefer Denker. Wirklich ist auch der Schluß, den D. Baur zieht, soweit entfernt, in Tertullians Sinn und Geist zu seyn, daß dieser vielmehr demselben aufs bündigste widerspricht, indem er in seiner Anti-marcionitischen Auslegung von Phil. 2, 6 — 8 den Satz aufstellt, figura und similitudo im biblischen Sinne (das *ὁμοίωμα, σχῆμα* in der angeführten Stelle aus dem Philipperbriefe) widerspreche durchaus nicht der veritas und substantia, sondern sey vielmehr nur das zu der Realität hinzutretende;[83]) und hoffentlich werden die Leser mit mir Tertullian in seiner eignen Sache besser glauben, als D. Baur.

2) Facere corpus sey dasselbe als fingere d. h. significare. (S. 67.) Schon die alleroberflächlichste Bekanntschaft mit dem constanten kirchlichen Sprachgebrauch bei den Lateinern wie bei den Griechen lehrt uns im Gegentheil, daß facere (*ποιεῖν*) in diesem Zusammenhange dasselbe ist als consecrare. In der Liturgie des Chrysostomus z. B. heißt es: „*Εὐλόγησον, ὦ δεσπότα, τὸν ἅγιον ἄρτον· ποίησον τὸν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σοῦ.*“ Der entsprechende Lateinische Sprachgebrauch ist so häufig, daß er sich bei allen Kirchenschriftstellern vom zweiten Jahrhundert bis ins späteste Mittelalter hinein nachweisen läßt; wir führen nur eine in zwiefacher Hinsicht interessante Stelle aus Eckberts Reden wider die Katharer an:

---

83) Die betreffende Stelle, die allein hinlänglich ist, das ganze Raisonnement D. Baurs umzustürzen, findet sich adv. Marcion lib. V, c. 20: „Plane de substantia Christi putant et hic (Phil. 2, 6) Marcionitae suffragari Apostolum sibi, quod phantasma carnis fuerit in Christo cum dicit, quod in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit pariari Deo, sed exhausit semetipsum, accepta effigie servi, non veritate, et in similitudine hominis, non in homine; et figura inventus homo, non substantia, i. e. non carne; *quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedunt.*“ Ebenso ist nun in der obigen Stelle die figura ein Accessorisches zu der Realität des Leibes Christi.

„Quod dicuntur sacerdotes corpus Domini facere sive conficere, quod idem sonat in Laico sermone, non ita intelligimus, quod corpus Domini quasi de novo creent, et ei essentiam dent; sed eorum facere nihil aliud ibi est, nisi quod super illud visibile sacrificium, quod in altari est, faciunt officium suum, et dicunt orationes et benedictiones, et statuta signa faciunt; et hoc virtute divina praestatur, ut sit ibi verum corpus Domini et verus sanguis ejus, ubi prius nihil aliud erat nisi panis et vinum. Illud ergo opus sacerdotum, quod tunc agunt, tali modo loquendi designari solet, ut ipsi dicantur facere corpus Domini; et est fortasse sumptus hic modus loquendi ex eo, quod Dominus haec dicebat: Hoc facite in meam commemorationem;“ [84]) und verweisen übrigens auf die bekannten archäologischen Schriften Binghams, Bonas, Calvörs u. a. Was bei D. Baur mit jener grundfalschen Behauptung in Verbindung steht, nämlich „daß die Vorstellung von einer Consecration oder schöpferisch umwandelnden Wunderkraft der Einsetzungsworte erst dadurch vermittelt sey, daß man den im Abendmahlsgebet über Brod und Wein gesprochenen λόγος mit dem λόγος ϑεὸς identificirte," (S. 65) ist ebenso wie jenes aus der Luft gegriffen; denn die Alten wußten wohl die εὐχαριστία, αἶνος und δόξα von dem zu unterscheiden, an welchen das Gebet gerichtet war, und der die Elemente segnete; und wenn sie, wie Irenäus (adv. haereses lib. IV, c. 34) vom Brode sagen, es vernehme den Ruf Gottes, so ist hier lediglich vom Gotteswort die Rede, das seinem Wesen nach ein Allmachtswort ist.

3) Es sey (behauptet D. Baur weiter) in der Lutherischen Theorie wohl von einer species panis et vini, nicht aber von einer species corporis et sanguinis Christi die Rede; folglich könne figura auch nicht gleichbedeutend mit species seyn. (S. 63.) Der Lutherische und Tertullianische Sprachgebrauch, ist hierauf einfach zu antworten, sind allerdings auf verschiedenem Grunde entstanden; allein figura corporis, d. i. figuratum s. lineamentis circumscriptum corpus, wird, sobald ein dogmatischer Ausdruck dafür substituirt wird, auf die species oder Elemente reducirt werden müssen.

---

84) Ecberti sermo XI advers. Catharos. (Colon. 1529. 8.)

4) „Wenn das Bild die Sache selbst enthalte, deren Bild es ist, so könne eigentlich von einer figura gar nicht mehr die Rede seyn.“ (S. 64.) Allerdings nicht; aber figura ist ja eben hier nicht das Bild der Sache, das vielmehr im Alten Testamente Statt fand, sondern die res configurata, weshalb auch von einem „fecit corpus suum illum“ allein die Rede seyn kann.

Am allerunglücklichsten ist D. Baur mit der Berufung auf die Stelle de resurrectione carnis c. 30 weggekommen, woraus unläugbar hervorgehen soll, daß figura bei Tertullian allewege nichts anderes als imago bedeute. (S. 66 f.) Die Beweisführung D. Baurs gründet sich nämlich auf die Annahme, Tertullian betrachte hier die Weissagung Ezech. 37 von der Auferstehung als ein Bild der Wiederherstellung des Jüdischen Staats. Allein Tertullian bekämpft gerade ausdrücklich die Meinung derer, welche jenes prophetische Wort auf die „ossa arefacta domus Israel“ beziehen, und fügt hinzu, es sey der Ehrfurcht vor dem göttlichen Worte viel angemessener, es geradezu aufs Wort zu nehmen, also von der Auferstehung zu verstehen. „Si enim ad res Iudaicas (sagt er) spectaret haec visio, statim revelato situ ossium subjecisset: Ossa ista omnis domus Israel est.“ Wie obenhin muß D. Baur seinen Tertullian lesen, der gerade hier die figurata praedicatio entfernt wissen will, und nun allerdings figura im allgemeinen Sinne des Bildlichen braucht, ohne daß er natürlich dadurch sich verpflichtet hätte, es immer so zu gebrauchen, so wie ja auch wir gar keinen Anstand nehmen, Symbol in einem ganz andern Sinne zu nehmen, wenn wir von der Kunstbildnerei der Alten, und wenn wir vom Gattungsbegriff des Sacraments sprechen.

Wäre aber dieses alles auch nicht, und könnte auf undenkliche Zeiten über diese Stelle hin und wieder gestritten werden, (eben wegen des Doppelsinns vom Worte figura) so muß Tertullian doch wohl seinen eignen Sinn errathen haben; und glücklicherweise giebt er ihn noch einmal mit unzweideutigen Worten wieder, nämlich wo er die ganze vorhergehende Beweisführung unter anderm mit den Worten recapitulirt: „Proinde panis et calicis sacramenta iam in Evangelio probavimus corporis et sanguinis Dominici veritatem adversus phantasma Marcionis;“ (adv. Marcion. V, 8.) das will doch sagen: „Wir haben aus dem (selbst von Marcion anerkannten) Lucas-Evangelium, die

Wahrheit des Leibes und Blutes des Herrn aus den Sacramenten des Brodes und Kelches (aus den Einsetzungsworten) bewiesen." Und hierbei muß es denn nach der alten Regel: „Quisque suorum verborum optimus interpres" unstreitig bleiben.[85])

Ist diese Stelle vindicirt, so ist die andere parallele adv. Marcion. III, 19 (vgl. die fragliche Schrift S. 654 ff.) es mit weit geringerer Mühe. Denn daß Tertullian hier von einem appellare (panem corpus) und interpretari sacramentum, wie in der letzt erklärten von Christus als dem rechten „illuminator antiquitatum" spricht, mag dem realsten Abendmahlsbegriffe um so weniger entgegenstehen, als es ja eben in dem Berufe des Herrn lag, redend zu thun, was sein Wort besagte, und die Geheimnisse des Reichs Gottes, welche die Propheten vorherverkündigt hatten, mit Fleisch zu bekleiden. Dies hat er in der That auch gethan, indem er, wie Tertullian (nach der Lesart bei Rigaltius) sagt, „corporis sui figuram pani dedit;" und es ist blos ein eitler Schulzank, wenn D. Bauer (S. 71) behauptet, es müsse bei dieser Voraussetzung heißen: corpori suo figuram panis dedit. Im Gegentheil ist jenes ächt Tertullianisch gedacht und gesprochen (und davon kann ja allein die Rede seyn) gerade an dieser Stelle, wo er aus Jerem. 11, 19 (nach der Vulg.: Venite, iniiciamus lignum in panem eius") argumentirte, dieses Vorbild beim Propheten sey jetzt erfüllt, indem der Herr dem Brode seines Körpers Gestalt gab. Der Mangel dogmatischer Akribie an dieser Ausdrucksweise (wie schon oben bemerkt) berechtigt uns nicht, die Grundbetrachtung selbst zu verkennen, die ja auch schon gefordert ist durch das „retro figurare corpus in panem," was im Tertullianischen Sinne mit Recht als charakteristisch für das prophetische Verfahren angegeben werden konnte. Wo Tertullian die significatio hineinlegt, kann D.

85) Die hermeneutische Frage, ob in dem Satze „quia corporis carebat veritate," wie D. Baur meint (S. 68) Christus als Subject zu resumiren sey, oder, wie ich meine, panis aus dem nächstvorhergehenden Object hinüberzuziehen sey, welches letztere philologisch mehr als gut gerechtfertigt werden kann, wird ganz einfach durch die Bemerkung erledigt, daß Marcion wirklich das Seyn des Leibes Christi (als Scheinkörper) im Brode zugestand, und dies an die Spitze seiner Argumentation aus den Einsetzungsworten bei Lucas stellte, daß eben deshalb der Herr vom Brode gesagt: „Das ist mein Leib" (das würde in Marcions Sinne heißen: Ich habe keinen wirklichen, sondern nur einen Schein-Leib.)

Baur aus dem Folgenden dieses Capitels abnehmen, nämlich eben in die Weissagung, die ihm doch nicht blos das, sondern eine klare praedicatio des leidenden und sterbenden Christus war, von dessen Kreuz zunächst er handelt. Noch näher legt Tertullian seinen Sinn und die Täuscherei D. Baurs dar adv. Marcion. III, 20, wo er es als seinen Zweck angiebt, die consonantia rerum Christi et scripturarum creatoris zu erweisen. So gut wie das Kreuz und Leiden des Herrn ihm nun eine res war, eben weil die Schriften des Schöpfers es verkündigten, (das ἵνα πληρωθῇ im neuen Testamente) so gut war ihm die figura corporis Christi in pane ein Reales, eben weil es durch das Brod beim Propheten Jeremias (11, 19) vorherverkündigt war.

Die dritte Stelle, welche D. Baur durch falsche Deutung verdunkelt, ist adv. Marcion. I, 14, wo er, Neandern folgend, ebenfalls den Ausdruck repraesentare premirt, was ich als unzulässig bereits in meiner Schrift (S. 658 f.) nachgewiesen habe. Hier also nur folgende philologische Explication, die hoffentlich genügen wird. Repraesentare ist in der Lateinischen Kirche ursprünglich das Griechische παριστάναι, praesens reddere, (einmal bei dem alten Lateinischen Uebersetzer des Irenäus = ἀποκαθιστάναι, adv. haereses IV, 70 — was auf dasselbe hinausläuft) und selbst in abgeleiteter Bedeutung stets mit einem gewissen Nachdruck = ostendere, demonstrare ad oculos, ad vivum depingere. Hier steht, wie der Context es fordert, die ursprüngliche Bedeutung; für die Gültigkeit unserer Bemerkung über die abgeleitete, zunächst bei Tertullian, folgende Stellen: de praescript. adv. haereticos, c. 36: „apud quas authenticae literae eorum (Apostolorum) recitantur, sonantes vocem, repraesentantes faciem;" de spectaculis, c. 30: „haec iam (quae in adventu Domini, iam superbi, iam triumphantis, eventura sunt) quodammodo habemus per fidem spiritu imaginante repraesentata;" contra Praxeam, c. 11: „omnes paene Psalmi Christum ad Deum verba facientem repraesentant." Es versteht sich wohl übrigens von selbst, daß diese letztern Stellen nur auf die Wurzel der Bedeutung hinweisen, die in jener von uns behandelten liegt. Daß Tertullians Sinn aber verkürzt werden soll, weil die Herren seine Sprache nicht verstehen, ist etwas zu viel verlangt.

Wie D. Baur hier über den Ausdruck **repraesentare** stolpert, so in der Stelle de anima c. 17 über das Wort: **memoria** („vinum, quod in sanguinis sui memoriam consecravit"). Es ist wohl die Bemerkung in meiner Schrift (S. 659) hinreichend, daß, nach der alten Regel, auf dem Gebiet der göttlichen Dinge memoria non solum rerum **absentium**, sed etiam **praesentium** est, und daß dieses Gedächtniß Christi, das Tertullian hier mit der Kirche im Sinne hat, ein solches ist, das parallel läuft mit der ganzen Kirchengeschichte bis zur zweiten Zukunft des Herrn. Nur die herbe Misdeutung, in welcher D. Baur sich recht con amore ergeht, (S. 72—74) als ob ich durch die Behauptung, in dem Tertullianischen Ausdrucke **sapor** vini liege der schlagendste Beweis, daß er die Realität des Blutes Christi im Abendmahle anerkannt habe, (S. 660) zugleich den Schluß gemacht hätte: also könne das Blut Christi auch geschmeckt werden — mag nach Verdienst abgewiesen werden. Der Schluß, der den stringenten Beweis vermittelt, ist vielmehr dieser: daß so wenig uns die Sinne (nach der Meinung der Akademiker) an sich täuschen können — wodurch die ganze Offenbarungswahrheit, ohne Voraussetzung der vollen Naturbasis, schwankend gemacht würde — so wenig kann der Genuß des Blutes Christi, das er eben im **Weine** consecrirt, ein ungewisser, fingirter seyn; oder: so gewiß wir den Wein schmecken, so gewiß empfangen wir mit dem Weine das Blut Christi; denn der Herr hat ihn dazu consecrirt. Was D. Baur noch (S. 72) von **Trägern der Gnade** spricht, die doch gut mit einer **blos symbolischen** Darstellung sich vereinigen können, verdient keine **theologische** Widerlegung, da er doch wissen muß, daß eben jenes das Schibboleth ist, womit diejenigen, welche die Realität, Wahrhaftigkeit des Leibes und Blutes Christi unter den Elementen, behaupten, sich aufs bestimmteste von denen scheiden, die in dem Abendmahl blos eine symbolische Darstellung sehen.

Viele Worte sind auch nicht zu machen über die nächste Baur'sche Misdeutung der Stelle de orat. c. 6. (vgl. meine Schrift S. 601 f.) Daß *censeri in re aliqua* bei Tertullian nicht, wie gewöhnlich in der Lateinischen Rechtssprache, dasselbe sey als **esse in re aliqua**, sondern vielmehr „das Princip, den Begriff, den Maaßstab ausdrücke, wodurch der Werth, die Bedeutung, die Geltung einer Sache oder Person bestimmt wird,"

müßten wir freilich D. Baur (S. 75) aufs Wort glauben, wenn nicht die kleine Bedenklichkeit entgegenstände, daß wirklich jener juristische Sprachgebrauch erweislich ist, (wozu übrigens der Uebergang in der bekannten ächt Römischen Bedeutung des Wortes liegt, wonach censere gebraucht wird für rationem et numerum inire ac describere alicuius rei) die Umschreibung D. Baurs aber an Stellen, wo von einem subjectiven Dafürhalten nicht die Rede ist, keine Anwendung leidet. Daß D. Baur ferner die Unterscheidung der perpetuitas in Christo (der allgemeinen geistlichen Gemeinschaft mit dem Herrn und seinem mystischen Leibe) und der individuitas a corpore Christi (h. e. quod non resolvi, dividi potest a corpore Christi, der Gemeinschaft mit ihm im Abendmahle) nicht einsieht, bleibt am schlimmsten für ihn selbst, um so mehr, da er nur in den nackten Calvinismus hinein sich retten kann mit der Annahme: „wir seyen nicht berechtigt, uns die Gemeinschaft mit Christo durch das Abendmahl als eine von der allgemeinen Gemeinschaft mit ihm wesentlich verschiedene zu denken;" (S. 76) aber Tertullian soll nicht darunter leiden. Denn bei ihm steht offenbar „das Brod des Lebens, das vom Himmel herabgestiegen ist," als ein Allgemeines, nicht so die engste Verbindung ausdrückendes, als der Leib, den wir im Abendmahle empfangen. Uebrigens ist ja Augustin, den sonst die Reformirten so gern für sich anführen, weil seine dialektische Beweglichkeit oft der arbiträren Deutung, ohne Vergleichung mit andern Stellen, einen großen Spielraum läßt, in derselben Unterscheidung wie Tertullian befangen, indem er sagt: „Panis quotidianus aut pro iis omnibus dictus est, quae huius vitae necessitatem sustentant, aut pro sacramento corporis Christi, quod quotidie accipimus, aut pro spiritali cibo, de quo idem Dominus dicit: Ego sum panis vitae."[86]) Auch er erkennt also die individuitas a corpore Christi für etwas anderes als die perpetuitas in Christo an.

Es ist kaum zu begreifen, wie D. Baur bei der folgenden Stelle de resurrect. carnis, cap. 8 die überall durchbrechende realistische Fülle der Betrachtung selbst ohne die Worte: „caro corpore et sanguine Christi vescitur" verkennen konnte. Denn unmöglich kann doch hier blos von einem solchen Zusammenhange

86) Augustin. de sermone Domini in monte, lib. II, c. 12.

des Leibes und der Seele die Rede seyn, daß jener nur bildlich empfinge, was an dieser natürlich geschähe, wie D. Baur von seinem spiritualistischen Standpunkte allein die Sache sich vorstellen kann; (S. 77) sondern im Gegentheil, Tertullian gehet von dem Satze aus: die Seele könne gar nicht das Heil erlangen, ohne im Leben des Leibes, („dum est in carne;“ Anspielung auf 2 Cor. 5, 10) und schließt nun: „adeo caro salutis est cardo.“ Statt daß D. Baur aus dem zweiten Gliede zu jenem Hauptsatze: ut anima de Deo saginetur, den Schluß zieht, wie dieses ein gesteigerter metaphorischer Ausdruck sey, so werde man auch genöthigt, das erstere Glied (caro corpore et sanguine Domini vescitur) blos sich als bildlich zu denken, muß man vielmehr aus jenen Prämissen die Stelle so erklären: daß so gewiß die Speisung der Seele im Abendmahle eine reelle sey, so gewiß sey der leibliche Genuß des Fleisches und Blutes Christi eine reelle, um so mehr da jene geistliche Realität diese leibliche als ihre Basis, ihr Substrat voraussetzt. Hier kann ich kühn alle nur irgendwie hermeneutisch geschulte Theologen auffordern, die Stelle, ohne die größte geflissentliche Gewaltthätigkeit, anders zu erklären.

Und nicht minder klar stehet die letzte der von D. Baur angefochtenen Stellen. Es ist de pudicitia, c. 9. Denn daß „vesci opimitate Dominici corporis“ auf den realsten Abendmahlsbegriff gehe, wird selbst der minder Klarsehende, der sich dazu erinnert, daß das entsprechende Glied im Gleichnisse vom verlornen Sohne „das geschlachtete Mastkalb“ ist, kaum in Abrede stellen. Was hilft es, daß D. Baur behauptet, es handle sich nur um einen materiellen Ausdruck, (S. 78) da im Gegentheil das, was Tertullian hineingelegt haben will, die volle Realität ist, in das neue Festkleid nämlich den Stand der Unschuld, aus welchem Adam gefallen, in den Fingerring das Taufgelübde mit Inbegriff der Fragen bei der Abrenuntation und der Taufe, in das geschlachtete Kalb endlich die Eucharistie im Sinne des ganzen kirchlichen Alterthums. Denn sein Zweck ist, wie er zum Anfange des Capitels ihn angiebt, „non ex parabolis materias commentari, sed ex materiis parabolas interpretari.“ Das erstere behalte D. Baur also für sich, das letztere lasse er dem Tertullian und der Kirche. — Ja in so vollem Sinne ist Tertullian auch in der Abendmahlslehre Realist, daß obgleich

er, nach unserer Ueberzeugung, der Stelle Joh. 6, 63 (ἡ σάρξ ὠφελεῖ οὐδὲν) eine nicht gerade im Worte enthaltene Anwendung gegeben hat (de resurrect. carnis c. 37; vgl. meine Schrift, S. 660 f.) — denn „spiritus carni mortificatae vivificator" ist zwar ein feiner biblischer Sinn, nur nicht als Entgegnung auf die Rede der Kapernaiten — doch gerade in diesem Zusammenhange vom lebendigmachenden Fleische Christi spricht, das eben aus der Verbindung der Menschheit Christi mit dem Logos seine Kraft habe.

XXVIII. So weit von den Tertullianischen Stellen, die, abgesehen von ihrem Inhalte als Wahrheitszeugnisse aus dem kirchlichen Alterthume, auch darum einige Bedeutung haben möchten, weil sie uns Veranlassung gaben zu sehen, wie der gewandte falsche Spiritualismus in unsern Tagen alles aus allem machen kann, und dies bleibt D. Baurs unbestreitbares Verdienst, daß er uns einen solchen dialektischen Transsubstantations-Proceß recht klar repräsentirt, und durch die gegebenen Beispiele an dem spröden Tertullianischen Stoffe illustrirt hat. Daß aber nun dieser Proceß sofort nicht blos auf einzelne Stellen kirchlicher Zeugen, die allerdings wehrlos sind, wo nicht der Sinn des Glaubens und der Heiligen Schrift erläuternd hinzutritt, sondern auf ganze Dogmen, ja auf den Begriff der Dogmengeschichte und die gesammte Fassung des Lutherischen Schriftprincips adoptirt werden soll, ist wiederum weit über die Schranken gegriffen, doch ohne daß der einfache Wahrheitssinn, der sich schnell im Spiegel des Evangeliums und der Geschichte orientirt, dadurch geblendet werden könnte. D. Baur bemerkt nämlich im Verlauf seiner Rede, an eine von uns erörterte Stelle Luthers (aus dessen Sendbriefe wider etliche Rottengeister an Markgraf Albrecht zu Brandenburg) erinnernd, daß Luther also das Zeugniß der wahren Kirche, oder was die Unsrigen sonst gern nannten „testimonium purioris ecclesiae" neben dem Schriftzeugnisse stellt. (S. 81.) Darin that Luther gewiß Recht, und ist weder mit sich selbst, noch mit dem Principe der evangelischen Kirche in Widerspruch getreten. Die Sache ist nämlich die: es ist hier keine Coordination von Menschenwort und Gotteswort, sondern blos die große, für einen Christenmenschen nothwendige Ueberzeugung ausgesprochen, daß, was der Herr in der Schrift der Kirche zuspricht, daß sie nämlich ein στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας seyn solle,

das ist auch in Wahrheit in der Kirche in Erfüllung gegangen, so daß es dem wahren Glauben zu keiner Zeit an Zeugen gefehlt hat, und wären es auch nur die, welche mit Herzen und Munde, ohne Anflicken von Menschensündlein, das Apostolische Symbol aussprachen und bewahrten. Es wird die Kirche nicht als eine das Wort der Wahrheit hervorbringende, sondern bewahrende, nicht als eine erzeugende, sondern als eine zeugende und stets aus dem ewigen Quell in der heiligen Apostolisch = prophetischen Schrift entnehmende, hingestellt. Dieses erfüllte protestantische Schriftprincip kann auch allein uns gegen die impertinenten Zumuthungen der neuern Schwärmer und hochfahrenden Geister sicher stellen, die sonst, wenn man ihnen die Schrift als eine Gemeinweide preisgiebt, ohne an einen ursprünglich in der Schrift wie der Apostolischen Predigt und nachher von der Kirche nach der Schrift bezeugten Glauben alle, die aus der Wahrheit sind, zu binden, zugleich mit den Glaubensartikeln die heiligsten Schriftwahrheiten zertreten, wie wir ja dies an den Rationalisten gesehen, und an den neuen Gnostikern alle Tage sehen. Es war diese Ueberzeugung, welche unserer Kirche von Anfang an den Muth gab, in Gottes Namen zu sprechen: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent," (Conf. Aug. art. 1) und wiederum zu bezeugen: „Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest, nihil inesse, quod discrepet a Scripturis, vel ab ecclesia Catholica;" (Conf. Aug. art. XXI) es war das, was in der Folgezeit ihnen Freudigkeit verlieh, diese Bekenntnisse ebenso zuversichtlich als L e h r n o r m hinzustellen, wie sie in Gottes Wort die G l a u b e n s n o r m sahen; es war das, was unsere Theologen bewog, im Gegensatz sowohl zu den Römisch=Katholischen, die eine lebendige Erklärung der Schrift außer dem Schriftgrunde postulirten, als zu den Reformirten, welche früh das Schriftprincip lediglich als f o r m e l l auffaßten, auf die G l a u b e n s = A n a l o g i e zu dringen, als einen sichern Prüfstein der Rechtlehrigkeit, indem jeder einzelne Glaubensartikel aus dem Complex sämmtlicher ebenso seine Bedeutung und sein Licht erhält, als dieser ganze Complex sich in jedem einzelnen als einem vollendeten Organismus spiegeln muß. Und so wenig ist dieses ein Rest vom Katholisiren in L u t h e r und in der Ausburgschen Confession, (wie D. Baur vom ersteren behauptet S. 84) daß vielmehr ohne diesen w a h r e n Katholicismus auch das Schriftprincip als

kritisches nimmermehr bewahret werden kann. Denn es ist hier, außer der Voraussetzung des in der Kirche vom Anfang an bekannten Glaubens (wodurch sie sich nicht über, sondern unter das Gotteswort setzt; denn die Gesammtheit ist gezeugt, wie jeder Einzelne, aus dem unvergänglichen Samen des Worts) nur ein Doppeltes denkbar. Entweder es gäbe wirklich ein allgemeines hermeneutisches Princip außer der Schrift und dem Christenglauben; (denn die grammatisch-historische Operation ist jedesmal nur Vehikel, nicht Princip) und welches könnte dieses seyn als die eben in solcher Anmaßung irrende menschliche Vernunft? Oder es hinge von der Geistesregung und exegetischen Gabe jedes Einzelnen ab, was in einer gewissen Zeit als der Glaubensinhalt bestimmt würde. In beiden Fällen wäre das Schriftprincip als kritisches Organon drangegeben; hier würde die prätendirte innere Erleuchtung, oder die Gabe, die ja selbst erst nach dem objectiven Glaubensinhalt (*κατ᾽ ἀναλογίαν πίστεως* Röm. 12, 6) zu prüfen ist, den Maaßstab abgeben, dort die Vernunft zu Gericht setzen über die Schrift selbst. Alles dieses ist so klar und so einfach, daß man gar nicht begreift, wie D. Baur noch die abgenutzte Tirade wieder ins Feld führen kann, daß die Anerkennung „des einträchtigen Zeugnisses, Glaubens und Lehrens der ganzen christlichen Kirche" uns mit Luthern nothwendig zur Annahme der Tradition im Römisch-katholischen Sinne hindrängen müßte. (S. 82.) Die Tradition in diesem Sinne ist ja ein Lehrstoff oder wenigstens ein Lehrschlüssel neben und außer der Schrift, (weshalb auch damit nothwendig die Annahme der Unzulänglichkeit, Dunkelheit u. s. w. der heiligen Schrift in Verbindung steht) während der ganze Körper des Bekenntnisses, eben nach unserm Bekenntnisse, zugleich in den fontibus limpidissimis Israelis enthalten ist,[87]) und hier erst eigentlich mit Fleisch überkleidet in organischer Fülle hervortritt. Ja die heil. Schrift postulirt selbst (und das ist die Hauptsache) sowohl ein *θεμέλιον τῆς πίστεως* für alle, welche zur *τελειότης* hinstreben, (*λόγος τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ*, Hebr. 6, 1) die katechetische Grundlage, welche eben im Taufbekenntnisse den vollkommensten Ausdruck erhalten hat, als eine *ὑποτύπωσις τῶν ὑγιαινόντων λόγων*, (2. Tim. 1, 13) welches der Charakter des entwickelten

87) Formula Concordiae, Solida declaratio, p. 623. 1. II.

Symbols ist und ferner bleiben wird. Wie wir nun aber die Ableitung des Bekenntnisses aus dem Worte Gottes uns denken mögen (entweder als die erste freie That der Kirche überhaupt, oder, wie die ganze alte Kirche es sich vorstellte, als wesentlich in der Apostolischen Thätigkeit miteinbegriffen) immer bleibt es, bei Anhäufung des Bekenntnißstoffes, (durch auftauchende Irrlehren, Verfall der Kirche u. s. w.) die nothwendige Voraussetzung jedes Gläubigen, einerseits daß das entwickelte Bekenntniß seine Identität mit dem Ursprünglichen nachweisen muß, mit dem klaren Worte Gottes in der heil. Schrift, andererseits daß was bekannt wird, nicht ein Neues in der Kirche ist, sondern dasselbe, was schon auf der Apostolischen Zunge lag, und in der prophetischen Verkündigung vorgebildet war.

XXIX. Durch diese Präscription haben wir zugleich den Baur'schen Begriff der Dogmengeschichte in seiner Nichtigkeit angedeutet. Dieser kann nämlich bei ihm nicht anders zu Stande kommen, als durch die Annahme eines steten Schwankens des Bekenntnißstoffes, zu welchem die eigentliche Häresis kein Gegensatz, sondern das natürliche und nothwendige Complement ist. (S. 85. 86.) Dadurch wird aber nicht nur der Begriff des Bekenntnisses der Wahrheit, sondern der Kirche überhaupt aufgehoben; das Erste und Ursprüngliche müßte dann nothwendig ein ἄπειρον seyn: wir wissen aber, es ist die bestimmteste und lebendig erfüllte Realität in der Apostolischen Predigt, so daß ein jedes Wort derselben für uns noch dieselbe Bedeutung und Kraft hat. Und die nun zur Entwickelung dieses Gegensatzes vom Unbestimmten aus hingetrieben würden, die können unmöglich Glieder der Kirche seyn; (denn diese müssen wissen, was sie glauben) sondern nur Genossen einer Schule, deren Interesse eben in der steten Beweglichkeit ohne allen festen Grund bestände, wie D. Baur es auch unverholen (zur Schande für die Theologie in Deutschland) ausspricht: „daß der Protestantismus nichts habe, was er dem katholischen Princip der Stabilität gegenüberstellen könne, als das Princip der Beweglichkeit.“ (S. 85.) Aber auch das Wort Gottes selbst wird dadurch ein cereus nasus; denn das Beste davon wird immer in der Bewegung bestehen, welche die Speculation hineinträgt, ohne nach dem Walten und Ordnen des göttlichen Geistes zu fragen; und es ist wirklich nicht abzusehen, wie schon D. Rettberg in seiner Re-

cension von „Baurs Lehre von der Versöhnung" bemerkt hat, was für einen großen Vorzug diese neuere dialektische Belebung des Stoffes der heil. Schrift und des Bekenntnisses vor der von der Römischen Tradition postulirten haben soll.[88]) Im Gegentheil, da diese doch immer (wenn auch misverständlich) auf eine Thätigkeit der Kirche zurückgeführt wurde, hatte sie stets bestimmte Berührungspunkte mit derselben und mit der heil. Schrift, und forderte, auf den höchsten Gipfel angekommen, das Correctiv, das durch Aufzeigung der Misverständnisse (indem die Thätigkeit der Kirche immer hauptsächlich eine darstellende oder bewahrende, und mit der Schrift, aber nicht außer derselben beweisende und ausbreitende ist, wie die Reformatoren zeigten) allerdings nicht ohne Widerstreben zur Erneuerung der Kirche führte. Es ist viel Unfug in Deutschland in den letzten Jahren, so wie mit den Namen Mysticismus und Pietismus, (die man, von aller historischen Grundlage absehend, nur als beliebige Rahmen irgendwelches Greuelbildes faßte, das man dem Volke hinstellte von der „göttlichen Thorheit") so mit dem Namen Katholicismus getrieben worden, aber kein gröberer wohl, als den D. Baur mit dem letzteren treibt, wenn er versichert: „Wahrheit und Irrthum stehen dem Katholicismus in einem schroffen, absoluten Gegensatze einander gegenüber, den er nicht zu überwinden im Stande sey," (S. 83) wovon das Gegentheil das Erbe und Kriterium des Protestantismus seyn soll. Nach diesem Satze müssen alle, die irgend etwas Positives, irgend eine bestimmte Offenbarungswahrheit bekennen, zu den Römisch-Katholischen gerechnet werden, und dieses System hätte keinen größeren Triumph gefeiert, als gerade den, welchen die neueste speculative Philosophie ihm bereitet. Denn wer, der der Wahrheit überhaupt und namentlich der des Evangeliums ins Auge gesehen hat, wird nicht jeden Gegensatz zu derselben und namentlich den im consequenten Irrthume (von welchem allein hier die Rede seyn kann) ausgeprägten, als einen absoluten ansehen? Und welch' ein jämmerliches Zerrbild von Protestantismus, der einmal eine absolute Glaubenswahrheit weder hat, noch festhält, und dann sein Leben dadurch bekundet, daß er in ewiger Unruhe weder zur Negation, noch zur Affirmation gelangen kann, sondern in stetem Oscilliren zwischen beiden

---

88) Göttinger Anzeigen, Jahrg. 1839, No. 178.

zuletzt der falschen Speculation eine leichte Beute wird! Stånden D. Baurs Såtze fest, wåre ein jedes dogmatische Interesse an der Dogmengeschichte nur die krankhafte subjective Modalitåt der Behandlung (S. 87), und das Schriftprincip weiter nichts, als was jeder Theologe aus der Schrift zu machen beliebte, wahrlich, so håtten wir bis dahin vom Protestantismus nicht sprechen können, der gerade am Reformations-Morgen mit dem klaren Bewußtseyn erwachte, daß er, als das åchte Apostolische Christenthum, seinen Ausdruck habe durch alle Jahrhunderte der Kirche, und daß die Schrift eben dann måchtig sey zu zerstören alle Höhe, die sich erhebet wider das Erkenntniß Christi, wenn sie im Glauben ausgelegt wird. Daß D. Baur diesen Protestantismus nicht will, ja nicht wollen kann, war eine långst bekannte Sache; ebenso gewiß aber ist es, daß alles Gerede von „der Selbstbewegung des Begriffs, der Nothwendigkeit, die Geschichte als einen lebendigen Proceß zu begreifen, und folglich (denn das ist das große facit) die Håresis als sollicitirendes Moment mit hineinzunehmen" (S. 85. 86.) uns keinen Strohhalm breit von dem Grunde abbringen kann, der allerdings unbeweglich fest ist; denn er wird bleiben, wenn Himmel und Erde vergehen, und uns aus des Weltenrichters Munde entgegentönen, wenn D. Baurs dünkelhafte Weisheit långst in alle vier Winde verweht ist. Ist ein Wort Gottes an die Menschen, das ist unser fester, unbeweglicher Schluß, und ist dieser in ein Lebensverhåltniß zum Menschen getreten, so muß es auch solche geben, die aus dem Samen dieses Worts gezeuget sind; ist eine Kirche Gottes auf Erden, welche die Pforten der Hölle nicht überwåltigen sollen, so muß sie auch das rechte Bekenntniß zum Worte haben und die rechte Verwaltung der Sacramente des Herrn, die das Lebendigwerden, die Ausbreitung seines Reichs in der Menschheit fort und fort vermitteln; ist ein wahres Bekenntniß vom Anfange, tråumten Luther und die Augsburgischen Confessionsverwandte nicht, als sie das große Wort aussprachen: quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit (Conf. Aug., art. VII), und es dann in seine Lebenselemente zerlegten, indem sie das credere, confiteri et docere als unzertrennliche Vital-Functionen am Körper Christi setzten [89]), so muß unstreitig auch die gesunde

89) Formula Concordiae, Epitome, art. V, p. 592. Solida declaratio, art. VIII, p. 762—764.

und wahre Lehre des Christenthums der Kirche stets gegenwärtig seyn, und ihre Hauptfunction in der Fortpflanzung derselben bestehen, so wie in der standhaften Regirung und Bekämpfung einer jeden Irrlehre, die sie nicht nach der neuern seuchtigen Weisheit als das eine Moment der Wahrheit betrachtet, sondern als das leicht erkennbare Aufgehen des Unkrauts, das der böse Feind säete, als die Menschen schliefen. Die göttliche Wahrheit verbleibt, schon ihrer Natur nach, in stiller, ruhiger Identität; sie kennt eine Entwickelung, aber auf demselben ewigen Grunde, nicht außer demselben, eine Entwickelung, die der Geist Gottes selbst vermittelt hat, indem er zu seinem steten Tagewerk macht, daß der Leib Christi durch die dazu verordneten und gesetzten Arbeiter erbauet werde, bis wir alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes. Das *τὸ αὐτὸ λέγειν καὶ νοεῖν* (1. Cor. 1, 10) ist nicht ein Fetzen, um den man sich in den Schulen reißen könnte, sondern eine edle Perle und ein köstlicher Schatz, für welchen, wer ihn gefunden, alles hingiebt. „Das reine Interesse an der Sache" (S. 87) ist aber bestimmt von dieser Sache selbst, die aber wohl zu merken die Theologen nicht machen können, sondern die der Sohn Gottes durch sein Leben, Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt ans Licht gebracht hat. Fürchtet jemand, es komme so keine Bewegung in die Kirche hinein, weil sie nicht sitzen will auf der Bank, wo die Spötter sitzen, sondern es vorzieht, ein Baum an den Wasserbächen gepflanzt zu seyn, der Frucht bringet zu seiner Zeit und dessen Blätter nicht abfallen — so öffne er doch erst die Augen im Reiche Christi, so lerne er doch erst die Natur der geistlichen Gaben kennen, die durch ihre Mannichfaltigkeit, Intensität und Harmonie der Zwecke eben im Stande sind, das reichste und beweglichste Leben hervorzubringen, wie wir es ja in einem jeden Zeitalter, wo die Kirche blühte, ja auch in einem jeden, wo sie, wie in unsern Tagen, nach langer Erschlaffung wieder zur Regsamkeit und zum vollen Lebensbewußtseyn erwachte, gesehen und wahrgenommen haben. Die Dogmen spiegeln in ihrem Lebensgehalte jene unendlich fruchtbare Wurzel ab, aus welcher sie entsprungen; das ist aber der Preis der göttlichen Gnade, daß sie auf jedem Punkte ihre Identität mit dem Ursprünglichen, in jeder Deduction ihre Immanenz in dem Worte nachweisen können, oder, um beim Gleichnisse zu bleiben, daß

jeder Zweig und jedes Blatt und jede Frucht die Natur der Wurzel uns aufzeigt.

Dies genug zur Orientirung und zur Darlegung des falschen Begriffs der Dogmengeschichte, den D. Baur von seinem verknöcherten Hegelianismus aus der Christenheit aufdringen will, dessen Falschheit übrigens und innere Unkräftigkeit D. Rettberg in der bereits angeführten Beurtheilung von einem etwas andern Standpunkte gezeigt hat. Ich übergehe alles, wodurch D. Baur das eigentliche Moment der Calvinischen Lehre vom Sacrament zu bestimmen versucht hat, (es hat schon in dem, was wir gegen D. Sack ausführen mußten, seine Erledigung gefunden), und eile zu dem, was in genauester Verbindung mit dem Obigen steht, der Behauptung des Verfs., daß die neuere Union keinen Synkretismus offenbare, daß vielmehr die Verwerfung derselben den innern Widerspruch unseres Standpunkts an den Tag bringe, und daß die von uns postulirte Union dieselbe sey, welche der Katholicismus zu allen Zeiten festgehalten hat. (S. 142.) D. Baur hat keine von diesen Sätzen historisch bewiesen, oder auch nur klar auseinandergelegt. Was den ersteren betrifft, so kann ich mich getrost auf dasjenige berufen, was schon gegen D. Sacks ähnlichen Einspruch erörtert worden ist. (XXIII.) Nur die Negirung der geschichtlichen Continuität und der Nothwendigkeit einer objectiv festen Grundlage macht es erklärlich, wie jemand den Schriftgrundsätzen über Union im Ganzen Gerechtigkeit widerfahren lassen, (S. 142 f.) und doch die factische Anwendung derselben auf das zunächst Liegende gänzlich in Abrede stellen kann. Bestehet die Lehre unserer Kirche über die controversen Punkte in Wahrheit, sind diese solche, die aufs tiefste ins Leben der Völker eingreifen, läßt es sich nachweisen, wie wir vielfältig gethan haben, daß der Streit über Abendmahl, Taufe, Prädestination, Person Christi seine Wurzeln über das ganze Glaubensgebäude verbreitet, kann endlich auch das schwere praktische Moment dieser Lehren nicht geläugnet werden, ohne überhaupt die Basis des christlichen Glaubens zu erschüttern, so ist es wohl unmöglich, eine wahre Einigung anders zu suchen, als so, daß die evangelische Wahrheit eine ungezwungene und ungeheuchelte Zustimmung finde von denen, die sie früher mehr oder weniger verkannt haben. Soll dieses, wie D. Baur will, (S. 144) eine feindselige Stimmung gegen irrende Brüder in-

volviren, so gestehe ich, nie der Wahrheit ins Auge gesehen zu haben, die nicht um Gold oder Kronen, wohl aber um ungetheilte Herzen der Bekenner wirbt; denn eben von ihr habe ich das Wort gelernt: „Ἐπιστηθι εὐκαίρως, ἀκαίρως, ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ“. (2. Tim. 4, 2.) Nur das offene, redliche Zeugniß kann der wahren Union den Weg bahnen; nur das Bekenntniß der Wahrheit kann in Wahrheit uniren; ein jeder andere menschliche Schlüssel ist ein falscher und nachgemachter. Wo aber Herz zu Herz sich findet, und man beiderseits vor dem Worte sich unbedingt beugt, da ist Gott der Herr, der rechte Friedensstifter, der Dritte dazwischen, und spricht sein segnendes Amen dazu. So und nicht anders kann ich mir das wahre christliche Friedenswerk denken; und wenn man uns nun, wie D. Baur zuletzt, den Popanz des Katholicismus, als ein neues Medusenhaupt vorhält, so werde ich diejenigen, welche nicht vor Phantomen zu erschrecken gewohnt, bitten, erstlich zu erwägen, daß wir den wahren Katholicismus nie haben fallen lassen, sondern nur gegen den falschen protestiren; denn wir, unsere geistlichen Ahnen und Väter meine ich, wollten in der wahren Kirche Christi bleiben mit Leib und Seele, mit Gut und Blut; ein jedes Wort, das im Geiste des Glaubens von dieser gezeugt, eine jede That, die von dem ewigen Grunde zeugte, auf welchem wir erbauet, war ihnen Fleisch von ihrem Fleisch und Gebein von ihrem Gebeine; und mit des scheidenden Melanchthons Stimme beschworen sie alle ihre Nachkommen: „Adjunxi me nostris ecclesiis, et has judico profiteri Catholicae ecclesiae Christi doctrinam, et esse vere Christi ecclesias . . Sed hic eruditi hortandi sunt, ut advigilent, ne specie pacis et publicae tranquillitatis recipiant dogmatum confusionem, qualis in Sirmiensi Synodo facta fuit“ [90]). Mit dem falschen Römischen Katholicismus haben wir's verdorben; aber will man denn endlich nicht, zunächst auch auf diesem Gebiete unterscheiden und einsehen lernen, daß ein himmelweiter Unterschied ist zwischen der Römischen Friedenspraxis, die zumal nur für einen Kirchenstaat, und der evangelischen, die für die Kirche Jesu Christi sammelt, zwischen jener, die verjährte Misbräuche

---

90) Formula testamenti Melanchthonis, ap. Seckendorf, Histor. Lutheranismi, lib. III, sect. 21, §. 78, add. 5.

und dem Worte Gottes angeflickte, ja diametral widersprechende Lehren mit in den Kauf giebt, als nothwendige Seligkeitsmittel, und dieser, die treu und fest bestehet auf dem allein Nothwendigen des reinen Glaubens und der gesunden Lehre, aber davon auch nicht ein Haar breit zu weichen gesonnen ist? Nimmer haben wir den verborgenen Samen, den der Herr sich in andern Gemeinden aufbewahrt, die stillen Freunde Gottes verkannt, die hier und dort der Wahrheit freimachende Kraft in wahrer Rechtfertigung und Heiligung verspüren, ohne von den Satzungen sich fangen zu lassen, die, einmal angenommen, die Seele ins Irrsal führen; nimmer werden wir's thun. Wir wissen es und preisen Gott dafür, daß auch in andern Gemeinden, nach wie vor der Reformation, es solche giebt, die mit dem bekannten Spruche Joh. Geilers sagen: „Die unergründliche Barmherzigkeit Gottes, unseres himmlischen Vaters, das köstliche Verdienst des schmerzenreichen Leidens unseres Herrn Jesu Christi müssen euch und mir erscheinen in unsern letzten Nöthen. Wer das begehrt, der spreche von Herzen: Amen!" [91]) Aber darum können wir das, was Menschenwitz dazu angebaut, und damit die klare evangelische Wahrheit verdunkelt hat, nimmer für ein ächtes anerkennen, sondern müssen es als ein unlauteres fort und fort bekämpfen, je mehr wir hoffen dürfen vom Gott der Wahrheit, daß unser Bekenntniß in alle Lande hereinleuchten, und unsere Standhaftigkeit in demselben vieles von dem retten werde, was sterben will, vieles zurückbringen werde, was sich von uns verloren hat. Sehen wir genau zu, so hat auch diese unsere Hoffnung schon eine herrliche Gewähr. Denn was ist es wohl, womit Männer, wie namentlich D. Sack, das Unreine in der Reformirten Lehre beseitigen und ausstoßen, so weit sie dieses thun, als eben das von unsern Vätern Errungene und standhaft Behauptete? Was ist es, womit sie streiten, abwehren, zusprechen, so oft es in diesem Sinne geschieht, anders als Lutherische Waffe? Und wenn sie nun, verblendet, das Zeugniß der Wahrheit in einem Stücke annehmen, (wie neulich D. Hengstenberg Löschers gegen den Pietismus [92]) in einem andern aber

91) Jo. Geilers v. Keisersberg Predigt am 1sten Advent.

92) Evangelische Kirchenzeitung 1840, Januar; Vorwort. Es ist wohl zu merken, desselben Löschers Zeugniß, das hier reproducirt erscheint,

von sich werfen, soll das uns etwa müde machen, so daß auch wir die Geduld wegwürfen, welche einen großen Lohn hat? Nein, so wie das Zeugniß der Wahrheit uns bisher getragen hat, so hoffen wir zu Gott, es werde uns auch ferner tragen, und sich selbst Bahn brechen troß aller Misgunst und aller Verkleinerung. Denn das Wort ist und bleibet auch in der Lehre, die aus diesem Stahle geschmiedet ist, lebendig und kräftig und schärfer, denn kein zweischneidig Schwert, und durchdringet, bis daß es scheidet Seele und Geist, auch Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens. (Hebr. 4, 12.)

---

welcher mit ebenso eindringlicher Schärfe und Klarheit die falschen Unionsgedanken in seiner Historia motuum ans Licht brachte.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Rudelbach, Andreas Gottlob,

Die Grundveste der Lutherischen Kirchenlehre und Friedenspraxis
Streitschrift wider D. R. H. Sack in Bonn und D. F. C. Baur in Tübingen ;
Zugleich eine nothwendige Beilage zu der Schrift: 'Reformation, Lutherthum
und Union'

Leipzig 1840

Polem. 2412 k
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10776200-7